


VETVS & NOVVM TESTA-MENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY



300

Bardesanes von Edessa,

nebst einer Untersuchung

über das Verhältniss

der clementinischen Recognitionen

zu dem

Buche der Gesetze der Länder,

von

Dr. A. Merx.

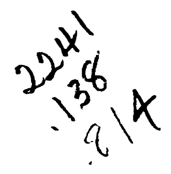
Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1863.

Herrn E. L. Th. Henke,

Dr. der Theologie und Philosophie,
ordentlichem Professor in der theologischen Facultät zu Marburg,

in dankbarer Verehrung

zugeeignet.



Bardesanes von Edessa.

I.

Leben und Kritik der Quellen für seine Lehre.

Das lebhafte Interesse, welches die Jetztzeit bei der Erforschung der alten Kirchengeschichte der Entwicklung der Gnosis zugewendet hat, wird es rechtfertigen, dass wir den Bardesanes zu einer besondern Bearbeitung ausersehen haben, da gerade dieser Mann in seiner eigenthümlichen Bedeutung weniger beachtet ist, als er es zu sein verdient.

Seit der letzten Darstellung seiner Lehre durch Hahn [1]) ist fast ein halbes Jahrhundert vergangen, die Quellen für den Gegenstand sind beträchtlich vermehrt, dennoch aber ist, wenigstens unseres Wissens, keine neue Arbeit über sein System, wie wir sie im Folgenden zu geben versuchen, veröffentlicht worden. Die Bedeutung des Bardesanes liegt nun wesentlich darin, dass er, wiewohl noch innerhalb der häretischen Gnosis stehend, dennoch die charakteristischen Lehren derselben, den Dualismus und die Emanationstheorie [2]) überwunden hat. Er ist der letzte in der Reihe der gnostischen Lehrer in der alten Kirche, er hat die reichen und

---

1) Bardesanes Gnosticus, Syrorum primus hymnologus. Lpz. 1819. Kühner Bardesanis Numina astralia ist mir nicht bekannt, da es aber vor Auffindung des Dialogs geschrieben ist, so fürchte ich nicht, dass dies meiner Arbeit schadet.

2) Vgl. die neueste Untersuchung über den Gnosticismus von Hilgenfeld in d. Zeitschr. 1862, IV, S. 400 f.

vielgestaltigen Systeme des Saturnin, der Ophiten, des Basilides, des Marcion, des Valentinus vor sich, die alle das Endliche mit dem Unendlichen in eigner Weise zu vermitteln strebten, aber er hat auch begriffen, dass der Dualismus, durch den jene die Räthsel der Schöpfung, der Geschichte und der Erlösung der Welt zu ergründen suchten, das Geforderte nicht leistet, dass zwischen dem Geist und der Materie, zwischen Licht und Dunkel, zwischen Gott und Belial keine Gemeinschaft sein kann, dass durch Verbindung von Gegensätzen, die nicht von vorne herein das Moment der Einheit in sich tragen, nimmer ein Kosmos entsteht. So giebt er den Dualismus auf und gelangt auf dem Wege der Speculation dazu den Monismus, den die Kirche durch die Offenbarung erhalten hatte, als nothwendig zu begreifen, er stellt einen einigen Gott über Alles und betont den allmächtigen, nur durch die immanente Heiligkeit und keine andre Schranke gebundnen Willen des Schöpfers, dem die Creaturen, in manchen Puncten frei, doch im Ganzen unterworfen sind. Neben dieser Hervorhebung des göttlichen Willens hat dann der Emanatismus keine Stätte mehr, nichts tritt selbständig und unwillkürlich, Alles durch Gottes Willen hervorgerufen in das Dasein; der jedem Wesen sein Gesetz vorschreibt und am Ende Rechenschaft von ihm für seine Thaten fordert, das ist der allmächtige einige Gott.

Die Lehre des Bardesanes bildet so gegen die frühere Gnosis einen wesentlichen Fortschritt, und sie zeigt gleichsam den Weg auf dem der Gedankenkreis der häretischen Gnosis sich der Kirche, die im Kampfe mit ihrer Halbschwester doch speculativ befruchtet war, wieder annähert; Bardesanes steht seinen etwas jüngern Zeitgenossen, dem alexandrinischen Clemens und Origenes, um ein beträchtliches näher, als Marcion dem Märtyrer Justin, als Basilides den etwa seiner Zeit angehörigen Schriften apostolischer Väter. Nichts desto weniger aber bleibt er in der Häresie befangen, da er es in der Christologie noch nicht vermag, sich auf den historischen Boden der Kirchenlehre mit ihrem wahrhaft

menschlichen Christus zu stellen, und da in seiner Theologie ein Nachhall valentinischer Anschauung in seinen zwei Syzygien und im Pleroma, wiewohl im Schwinden begriffen, doch noch nicht ganz verklungen ist.

Vom äussern Leben des Bardesanes wissen wir wenig, doch wollen wir die spärlichen Notizen, deren kritische Rechtfertigung unten folgen wird, hier so gut als möglich zu einem freilich nur den äussern Umriss gebenden Bilde vereinigen. Bardesanes [1]) wurde im Juli 154 zu Edessa geboren. Er gehörte ohne Zweifel einem vornehmen Geschlechte an und war in seiner Jugend Spielgenosse eines Königssohns, der nachmals den Thron seiner Vaterstadt bestieg. Dass auf die wissenschaftliche Ausbildung des Knaben grosse Sorgfalt verwendet wurde, lässt sich nach der hohen gesellschaftlichen Stellung seiner Familie erwarten, es wird aber auch durch eine für seine Zeit ausgebreitete Gelehrsamkeit, wie sie in seinen Reden im Dialog über das Schicksal vorliegt, ausdrücklich bestätigt. Wir werden daher nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, er sei in der griechischen Philosophie und in der Kunst der Musen eingehend und mit Erfolg unterrichtet worden. Seine Eltern waren schwerlich Christen, da sie mit dem in seiner Jugend noch nicht bekehrten Königshause in enger Verbindung standen, es wird ihm ähnlich ergangen sein wie vielen strebenden Geistern seiner Zeit, welche von den Lehren menschlicher Weisheit unbefriedigt ihre Sehnsucht nach Gewissheit durch den Glauben an die Lehre, das Himmelreich sei auf Erden erschienen, zu stillen suchten. So erging es Justin dem Märtyrer, so Pantänus und Clemens von Alexandrien und derselbe Entwicklungsgang zeigt sich an dem römischen Clemens der Homilien und Recognitionen, an Tertullian, Cyprian und Au-

1) Der syrische Name Bardaizan, d. i. Sohn des Daizan, bürgt für seine syrische Abstammung. Der Fluss Daizân, der Hüpfer, fliesst bei Edessa. Die Annahme, er sei ein Armenier oder Mesopotamier, entbehrt der Begründung.

gustin. Wenn Bardesanes so zum Christenthume gelangte, hat auch die Nachricht, er sei erst orthodox, dann Valentinianer, zuletzt Haupt einer eignen Secte geworden, nichts Unwahrscheinliches, insofern wenigstens, als er bei seinem Suchen nach Wahrheit seine Ueberzeugungen mehrfach geändert hat; so streng werden wir es mit diesem angeblichen Wechsel nicht nehmen dürfen, da die Nachricht der nicht ganz lautern Quelle des Epiphanius entstammt.

In seinem Mannesalter lebte Bardesanes, fern von einer ungesunden asketischen Richtung, am Hofe zu Edessa in vertrauter Freundschaft mit dem Fürsten Abgar VI. bar Mắnu und suchte ohne Zweifel für seine Ideen, namentlich für Ausbreitung des Christenthums und Vertilgung des Götzendienstes zu wirken. Nach dem Dialoge über das Fatum ist wenigstens vermuthet, er habe Abgar vermocht, dem mit Selbstentmannung verbundnen Cultus der Tarắtha zu steuern. Aber nicht immer blieb Bardesanes in seiner Vaterstadt, sein Eifer für die Bekehrung der Heiden veranlasste ihn das höfische Wohlleben mit dem mühevollen Dasein eines Glaubensboten zu vertauschen, er wandte sich in die rauhen Gebirge Armeniens um dessen noch heidnische Bewohner zu Christen zu machen, so berichtet Moses von Chorene II, 63. Von den Heiden nicht aufgenommen begab er sich in ein festes Schloss, Anium, wo er aber allem Anschein nach nicht bis zu seinem Lebensende geblieben ist. Er fand dort Tempelarchive historischen Inhalts, die er als Quellen für ein Geschichtswerk in syrischer Sprache benutzte, er setzte seine eigne Zeitgeschichte und auch wohl das, was er in seiner Jugend von ältern Leuten gehört hatte, zu den Nachrichten der Archive hinzu, und eine griechische Uebersetzung dieses Buchs diente dem Moses von Chorene als Quelle für die Geschichte von Artavasdes bis Kosru[1]). Wenn nun Barde-

---

1) Unter Artavasdes ist wahrscheinlich Artavasdes II. zur Zeit Hadrians zu verstehn und darum im Texte angenommen, Bardesanes habe auch dasjenige in sein Werk verarbeitet, welches er in seiner Jugend

sanes Zeit bis Kosru (Ardaschir I. c. 224 vgl. Flügel Mani p. 153) reichte, wie wir dies nach Moses von Chorene annehmen müssen, so ist es auch sicher, dass er 224—30 gestorben ist, da er im Jahre 154 geboren, schwerlich lange über 224 hinaus gelebt hat.

Leider ist dieses bardesaneische Geschichtswerk, wie seine übrigen Schriften sämmtlich verloren gegangen, soll er doch nach allen Quellen Vielerlei geschrieben haben; bestimmt wird versichert, er habe Schriften gegen den Polytheismus der Heiden und gegen den Dualismus des Marcion gerichtet. Das einzige gerettete Stück gehört seinen indischen Denkwürdigkeiten an, ein Buch, das er aus den Berichten, die eine indische Edessa berührende Gesandtschaft an den römischen Kaiser ihm über Indien gegeben hat, zusammengestellt haben soll. Das Fragment über die Brahmanen und Schamanen findet sich bei Porph. de abst. 4, 17 und aus Porphyrius bei Stobaeus Ecl. phys. ed. Heeren I, 4, 56. Doch ist auch dies Fragment nicht unzweifelhaft echt. Jene indische Gesandtschaft soll an Heliogabal (216—220) geschickt sein, so versteht Heeren den *Ἀντωνῖνος ὁ ἐξ Ἐμισῶν*. Bei Heliogabal's Regierungsantritt war aber Bardesanes schon zwei und sechzig Jahre, also wenn Moses von Chorene, der doch Bardesanes Werk benutzt haben will und deutlich den Haeretiker bezeichnet, der zwar im Glauben nicht taktfest, doch in der Geschichte ein guter Gewährsmann sein soll, — wir sagen, wenn Moses von Chorene Recht hat, so muss Bardesanes gerade zu jener Zeit Armenien schon wieder verlassen haben. Es ist ja undenkbar, dass er, der bis 224 gelebt haben muss, noch nach dem Jahre 216 auf eine Missionsreise verfallen konnte. Heeren glaubte irrthümlich, unter dem Bardesanes des Fragments sei ein andrer zu verstehen, sein aus der Chronologie entnommener Grund ist falsch, und durch unsre Bestimmung, nach

also 164—170 über die letzten Ereignisse vor seiner Zeit von ältern Leuten gehört hat.

welcher Bardesanes sehr wohl bis 224 gelebt haben kann, entkräftet [1]). Aber auch die durch Moses Choren. entstehende Schwierigkeit ist nur scheinbar, denn wenn Bardesanes Geschichtswerk bis 224 reichte und auf die Tempelarchive begründet war, so gebrauchte er doch für seine Zeitgeschichte kein Archiv, er kann also das von Anium mitgebrachte Material ebenso gut in Edessa verarbeitet haben, wohin er nach dem misslungenen Missionsversuch zurückgekehrt, die indische Gesandtschaft traf. Es scheint demnach, dass sowohl die Hypomnemata indica als auch das Geschichtswerk von Bardesanes sind. Andre gleichzeitige Quellen kennen freilich die indische Gesandtschaft nicht, und wie die Inder gerade dazu gekommen sein sollen, sich an Heliogabal zu wenden, ist bei dem Charakter dieses Kaisers unbegreiflich. Wenn die Gesandtschaft an Marc Aurel oder Lucius Verus gieng, so hätte sie Bardesanes statt in hohem Alter in seiner Jugend getroffen, aber immer schon alt genug, um die Kunde über Indien einzuziehen; *Ἀντωνῖνος ὁ ἐξ Ἐμισῶν* kann aber keinen der ältern Antonine bezeichnen. Ueber die ganze Angelegenheit vgl. die unten angeführte Abhandlung von Priaulx in Journ. of the royal. as. soc. 1862.

Ausser den genannten apologetischen Schriften und den indischen Denkwürdigkeiten geht auf Eusebs und Epiphanius Auctorität ein Dialog über das Fatum (*περὶ εἱμαρμένης*) unter Bardesanes Namen, doch ist dieser, wie wir bald finden werden, nicht sein Werk, sondern das eines Schülers, der seines Meisters Lehren pietätvoll und darum auch wohl getreu aufgezeichnet hat. Die unbedingte Hochachtung und liebende Verehrung, die sich in dem Tone der ganzen Schrift ausspricht, dürfte für die Correctheit in der Darstellung der bardesanischen Lehre die sicherste Bürgschaft abgeben.

1) Heeren zu Stob. I, 4, 56 meint nach Euseb. H. E. 4, 30, Bardesanes habe unter Antoninus Pius gelebt und sei unter Marc Aurel etwa gestorben. Daher sein Einwand der Gnostiker könne nicht zu Heliogabal's Zeit gelebt haben. Wir werden weiter unten finden, dass Euseb sammt Epiphanius in der Chronologie gründlich irren.

Dieser Dialog, das syrische Buch von den Gesetzen der Länder, zeigt Bardesanes als einen klar denkenden und gelehrten Mann, andre Nachrichten rühmen seine Humanität [1]), mit beiden Eigenschaften vereinigte sich endlich auch eine reiche dichterische Begabung. Sollten die wenigen Zeilen, die wir später aus Ephraem anführen werden, nicht seinen Schülern, sondern ihm selbst angehören, so dürfen wir uns selbst nach diesen geringen Fragmenten von der Gluth seiner Dichtung, die auch nach Ephraem überall hin zündend wirkte, keine geringe Vorstellung machen. Nach seinem Namen benannten die Syrer ein Versmass (Hahn p. 34), ein andres wurde nach Bardesanes Sohne Harmonius bezeichnet [2]), was sehr für die Trefflichkeit beider Dichter spricht, da man geistliche Gesänge schwerlich gern in Massen, die Haeretiker erfunden hatten, und die nach Ketzern benannt waren, dichtete. Die bardesaneische Strophe besteht aus zwölf fünfsilbigen Zeilen, doch ist hier nicht der Ort, das von Hahn über syrische Metrik Erörterte noch einmal zu wiederholen. Der Anerkennung seines Dichtertalents kann sich selbst Ephraem, der ewig missgünstige, nicht entziehen, wenn er sagt: „Er dichtete Lieder und erfand die Weise dazu

1) Cureton Spic. syr. Preface p. V. aus Philoxenus Brief an einen Unbekannten. Msc. des britt. Mus. Nro. 16, 164: ܠܐ ܓܝܪ ܐܬܥܗܕܬ ܠܗܘ ܡܠܦܢܟ ܒܪܕܝܨܢ ܕܡܫܬܒܚ ܡܢ ܬܠܡܝܕܘܗܝ ܥܠ ܡܣܝܒܪܢܘܬܐ ܘܦܬܓܡܐ ܛܒܐ ܕܠܟܠ ܐܢܫ ܒܟܬܒܝܗܘܢ d. i. Du denkst nicht an deinen Lehrer Bardesanes, den seine Schüler wegen seiner Geduld und guten Antworten für Jeden in ihren Büchern rühmen.

2) Sozomenus H. E. *καθάπερ καὶ νῦν οἱ Σύροι ψάλλουσι οὐ τοῖς Ἁρμονίου συγγράμμασι ἀλλὰ τοῖς μέλεσι χρώμενοι.* Harmonius war nach Soz. griechisch gebildet und der Lehre seines Vaters zugethan, doch nahm er griechische Philosopheme über die Natur der Seele, über Entstehung und Vergehen des Leibes und über die Wiedergeburt an, die übrigens zur bardesaneischen Gnosis trefflich passen. Aehnliches erzählt auch Theodret H. E. 4, 26.

(ܘܡܙܓ ܒܩܝܢܬܐ d. i. mischte sie mit Gesang), er ersann Psalmen und führte die Metra ein, nach Mass und Gewicht vertheilte er die Worte. Gift schenkte er den Einfältigen zur Lust, die Kranken die die gesunde Speise nicht wählen [1]). Auf David wollte er schauen, um mit dessen Herrlichkeit geschmückt zu werden, um gleich ihm gepriesen zu sein. Hundert und fünfzig Psalmen dichtete auch er, seine Wahrheit aber verliess er, o Brüder, und nur seine Zahl ahmte er nach.“ Hymn. 53 p. 533 F. Ephraem selbst wurde erst durch die haeretischen Lieder der Bardesanisten veranlasst, ihnen orthodoxe entgegenzustellen, das bezeugen Theodoret und Sozomenus l. l.; dem Bardesanes bleibt also das Verdienst die Kirche des Orients den Gesang gelehrt zu haben.

So viel über Bardesanes Leben und Schriften.

Ehe wir uns nun anschicken eine Darstellung von seinem System zu geben, müssen wir hier zunächst über die Quellen, denen wir den Stoff entnehmen, eine scharfe Kritik ergehen lassen. Die orthodoxen Bestreiter des Gnosticismus hatten durchaus kein Interesse die Lehren ihrer Gegner mit urkundlicher Genauigkeit darzustellen, die Widerlegung der Hauptlehren genügte für ihren Zweck vollkommen, und so können wir bei der polemischen Form ihrer Schriften keine vollständige Wiedergabe der Haeresien erwarten. Weiter aber, und dies ist noch schlimmer, ist ihr Ton so heftig, ihre Leidenschaft so erregt, dass man nicht umhin kann ihrem Urtheile zu misstrauen, namentlich da, wo sie ihren Gegnern sittliche Vorwürfe machen. Je allgemeiner nun eine gewisse Gehässigkeit gegen die Gnostiker bei ihren Bestreitern herrscht, um so auffallender ist es, wenn einer aus ihrer Zahl, Bardesanes nämlich, mit einer gewissen Achtung

---

1) Oder: Kranke sind es, die die g. Sp.; der Text ist bedenklich, da ܠܒܣܝܡܘܬܐ in dulcedinem kaum heissen kann: zum Vergnügen, und da das folgende ܟܪ̈ܝܗܐ ohne Bezug ist. Man könnte lesen ܘܐܫܩܝܢ ܠܡܐܟܘܠܬܐ ܡܪܝܪܐ ܠܒܣܝܡܘܬܐ ܟܪ̈ܝܗܐ

behandelt wird und bei dem Strafgericht z. B., welches Ephraem ergehen lässt, noch immerhin glimpflich davon kommt. Es lässt sich dies nur aus der selbst den Feinden Ehrerbietung abgewinnenden Würde und Gelehrsamkeit erklären, welche diesen Mann vor seinen Zeitgenossen ausgezeichnet haben muss.

Die bisherige Darstellung von Bardesanes Lehre stützte sich auf die griechisch schreibenden Kirchenhistoriker und Haeresiologen, sodann aber auch auf Ephraem den Syrer, der in seinen 56 Gedichten gegen die Haeretiker manche wichtige Notiz über Bardesanes einfliessen lässt. Aus ihnen ist wesentlich Hahn's Auffassung hervorgegangen, der mit viel Scharfsinn die „zerstreuten Glieder“ in ein System geeinigt hat. Seit indessen William Cureton in seinem Spicilegium Syriacum (London 1855) den von Eusebius, Hieronymus und Epiphanius angeführten, dem Bardesanes beigelegten Dialog gegen das Schicksal vollständig syrisch aus einer Handschrift des sechsten oder siebenten Jahrhunderts veröffentlicht hat, wird es nothwendig in manchen Puncten die bisherige Auffassung von Bardesanes Lehre abzuändern und zu verbessern.

Den Ausgangspunct unsrer Darstellung wird sonach dieser Dialog bilden, welchen wir daher zunächst einer kritischen Betrachtung unterwerfen müssen. Euseb. H. E. 4, 30 legt dem Bardesanes einen an den Kaiser Antoninus gerichteten Dialog über das Schicksal bei, und in der Praep. evgl. führt er aus diesem lib. 6, 9 zwei lange Stellen an; Epiphanius häres. 56 erwähnt dieselbe Schrift und bemerkt, sie sei gegen einen Astronomen Abeidas gerichtet. Jene beiden Stellen finden sich in unserer syrischen Schrift, und der Gegner, welchen Bardesanes bekämpft, wird darin Awida genannt, es kann also über die Identität der von den Alten angeführten und der uns jetzt vorliegenden Schrift kein Zweifel sein. Das Buch, welches wir syrisch unter dem Titel Buch der Gesetze der Länder haben, ist dasjenige, welches von den Alten Dialog wider das Schicksal genannt ist.

So sicher nun dies Factum ist, ebenso auffallend und wichtig ist das Ergebniss, welches sich selbst der oberflächlichsten Betrachtung dieser Schrift aufdrängen muss: Der von den Kirchenvätern einstimmig dem Bardesanes zugeschriebene Dialog ist unecht und nicht von Bardesanes [1]). Beweis für diese Behauptung ist das ganze Schriftstück, Bardesanes erscheint darin als dritte Person, der Verfasser selbst führt sich fragend ein mit den Worten: Da sprach **ich** zu ihm, und er wird von Bardesanes zweimal mit dem Namen Philippus angeredet. So wenig nun Socrates die platonischen Dialoge, wiewohl er die Hauptrolle spielt, selbst geschrieben hat, ebenso wenig ist Bardesanes der Urheber dieser Schrift, obgleich er darin als Lehrer und Meister im Kreise seiner Schüler erscheint. Ein Schriftsteller mag von sich in der dritten Person reden, das thut ja z. B. Caesar, dann führt er aber alle andern Personen ebenfalls mit ihrem Namen ein; wollte aber Jemand auf das Zeugniss der Kirchenväter hin diesen Dialog für Bardesaneisch halten, dann müsste er, um seinem weiteren Beweise für die Echtheit nur allererst einen Boden zu schaffen, eine Schrift aufweisen, deren Verfasser sich mit seinem Namen und eine zweite Person mit ich bezeichnet. So wäre uns denn durch den glücklichen Fund der Nitrischen Handschriften, den die Wortbrüchigkeit der Mönche beinahe zum Theil vereitelt hätte, die Gelegenheit gegeben, eine literarische Notiz der Kirchenväter urkundlich zu controllieren, und uns zu überzeugen, dass man ihrer Genauigkeit und ihrem kritischen Blicke in solchen Dingen nicht trauen darf, und diese Wahrnehmung ist um so wichtiger, als gerade diese Schrift ihnen nicht nur durch Hörensagen bekannt war, sondern ihnen vorgelegen hat und von ihnen ausgeschrieben ist.

---

1) Die Abfassung durch Bardesanes hat Hilgenfeld, über den Ursprung der clementin. Recogn. u. Homilien in den theol. Jahrb. 1854, p. 531, schon nach dem Bruchstück bei Eusebius praep. ev. VI, 10 bezweifelt.

Sonach haben wir in dem Buche der Gesetze der Länder zwar kein echtes Werk des Bardesanes, wohl aber eine Darstellung seiner wichtigsten Lehren von der Hand eines seiner Schüler und auch dies ist höchst schätzenswerth, da wir ihn hier im Kreise seiner Gläubigen frei redend finden, und wenn er eine exoterische Lehre gehabt haben sollte, diese nach seiner eignen Schuldarstellung kennen lernen. Die Originalsprache der Schrift muss die syrische sein, was aus den Kunstausdrücken des Systems hervorgeht. Die syrische Sprache eignet sich fremde Wörter mit der grössten Leichtigkeit an, namentlich entlehnt sie die griechischen Kunstausdrücke in philosophischen und theologischen Wissenschaften, unsre Schrift hat dagegen für fast alle philosophischeu und speciell gnostischen Begriffe echt syrische Wörter, was nicht dafür spricht, dass sie aus dem griechischen übersetzt sei. Ueberdies ist die Darstellung so leicht, Styl und Gedanken so beweglich und eine gewisse Rhetorik so unverkennbar, dass die Schrift ein Muster reiner und schöner syrischer Prosa ist. So scheint die Schule des Bardesanes viel auf edle und correcte Sprache gegeben zu haben und hierzu stimmt was Hieronymus im Catal. vir. ill. bemerkt, er sei von den Syrern als Mann von feurigem Geiste und grosser Gewandtheit in der Disputation gerühmt worden, oder wie Ephraem meint: (Serm. adv. Haeres. 2 Opp. Syr. Tom. II. p. 439 D.) In den Höhlen des Bardesanes ertönen Lieder und Gesänge, was der Jugend lieblich und erwünscht zur Süssigkeit; durch die Harmonie der Klänge entzündet er die unerfahrnen Kinder.

Dass Schriften des Bardesanes oder der Bardesanisten in das Griechische übersetzt worden sind, erzählt Theodoret (Haeret. fab. Comp. I, 22) und die uns bei Euseb. Praep. evgl. 6, 9, sowie im neunten Buche der clementinischen Recognitionen vorliegenden Fragmente bestätigen dies, geben uns aber zugleich die Mittel in die Hand, den Zustand des uns vorliegenden syrischen Textes kritisch zu beleuchten. Beide Texte weichen nicht unbedeutend von einander ab, der grie-

chische hat gegen den syrischen gehalten Zusätze und Verkürzungen, doch scheint der syrische in mancher Hinsicht den Vorzug zu verdienen. So ist z. B. die Wortstellung bei Eusebius *γεννᾶται, τρέφεται, ἀκμάζει, γεννᾷ, ἐσθίει, πίνει, κοιμᾶται, γηρᾷ, ἀποθνήσκει* nicht so gut als die des syr. Textes, der *γηρᾷ* hinter *γεννᾷ* setzt, so dass in ihm das Gleichartige, geboren und erzogen werden, Kraft gewinnen, erzeugen und altern, essen und trinken, schlafen und sterben wohl zusammensteht, während das eingeschobne *γηρᾷ* am Ende: schläft, altert und stirbt die sonst zusammengehörigen, die Lebensentwicklung bezeichnenden Wörter *γεννᾶται κτλ.* unvollständig lässt. Der kurze Satz bei Euseb. *καὶ τοῦτο ἀνθρώπου καὶ παντὸς ἀλόγου ζώου* steht für den langen syrischen: „Dies findet, weil es zur Naturbestimmtheit gehört, bei allen Menschen Statt, und nicht bei den Menschen allein, sondern auch bei den beseelten Thieren und einiges davon sogar bei den Bäumen, denn dies ist das Werk der Natur, die jedes Ding, sowie es bestimmt ist, verrichtet, hervorbringt und festsetzt.“ Der Zweck der ganzen Auseinandersetzung ist die Grenzen der Naturbestimmtheit festzustellen, daher betont der syr. Text dies zweimal, wogegen Euseb's Satz offenbar verkürzt ist. Vom Scorpion sagt Eusebius, er fresse Erde, der syr. Text hat dies nicht und zwar mit Recht, da auch Eusebius im Nachsatze die Anwendung fortlässt, da doch unter *ἡ αὐτὴ κακία* nicht das Erdessen, sondern nur der Trieb zu stechen gemeint sein kann. Dass der griech. Text erweitert ist, zeigt auch die Stelle der Recognitionen, wo nach Erwähnung der serischen Gesetze gesagt wird: Sed est apud Seres legum metus vehementior quam Genesis constellatio. Diese Worte finden sich weder bei Eusebius noch syrisch und zeigen den Charakter einer sehr deutlichen Nutzanwendung. Doch mag es mit diesen Beispielen genug sein, es handelt sich hier nicht um Textkritik und für die Correctheit des Inhalts bürgen die im Sinne stets zutreffenden Fragmente.

Wenn wir nun den Versuch machen, die ungefähre Abfassungzeit unseres Dialogs zu bestimmen, so stossen wir

auf eine nicht geringe Schwierigkeit, falls wir unsre alten Gewährsmänner zählen und nicht wägen wollten. Das Chronicon Edessenum (bei Assem. bibl. Or. I. p. 389) giebt an, Bardesanes sei am 11. Tammuz 465 aer. gr., d. i. am 11. Juli 153 p. Chr. geboren[1]). Epiphanius dagegen erzählt, er habe mit Abgar bar Ma̔nu, denn ein andrer kann nicht gemeint sein, in äusserst freundschaftlichem Verhältniss gestanden, sei auch mit diesem Fürsten zusammen erzogen worden[2]). Dieser Abgar, der sechste seines Namens in der Reihe der Edessener Fürsten, regierte 152—187, er müsste also, wenn Epiphanius Angabe begründet ist, entweder als Kind zur Regierung gekommen sein, oder das Chronicon Edessenum müsste irren. Letztere Annahme aber dürfte bedenklich sein, wie käme der edessenische Chronist zu bestimmter Angabe des Monatstages, wenn er nicht genaue und eingehende Quellen gehabt hätte? Eusebius berichtet ferner, er habe seinen trefflichen Dialog über das Schicksal an den Kaiser Antoninus gerichtet, womit sich des Epiphanius Bemerkung wohl zusammenreimt, er habe mit Antoninus Vertrautem, dem (Stoiker?) Apollonius disputiert, der ihn vom Christenthum abwendig machen wollte, doch sei er treu geblieben und hätte fast den Märtyrertod erlitten. Hiermit hängt auch Epiphanius weitere Notiz zusammen, er sei ursprünglich orthodox gewesen, dann Valentinianer, zuletzt eignes Sectenhaupt geworden, die wir oben auf ihr rechtes Maass zurückgeführt zu haben glauben.

Der hier erwähnte Antoninus kann nur L. Antoninus Verus sein, wie denn auch Epiphanius erzählt, Bardesanes habe bis in dessen Regierung hinein gelebt, seinen Freund Abgar aber überlebt. Nach dem Chronicon Edessenum regiert, wie eben bemerkt, Abgar bar Ma̔nu bis 187, er überlebte

---

1) Ob der 11. Tammuz gerade dem 11. Juli entspricht, vermag ich nicht auszurechnen, im Allgemeinen decken sich beide Monate.

2) *Αὐγάρῳ ... ἐξοικειούμενος τὰ πρῶτα καὶ συμπράττων τε ἅμα τῆς αὐτοῦ μετασχὼν παιδείας ...*

also den Kaiser Antoninus, welche von beiden Nachrichten ist nun die richtige?

Der Partherkrieg des Lucius Antoninus Verus 165 führte den Kaiser auch nach Edessa, in diese Zeit müsste also die Ueberreichung des Dialogs an den Kaiser laut Eusebius und die Disputation mit Apollonius fallen, in diese Zeit, zu der Bardesanes nach dem Chron. edess. erst eilf Jahre zählte! Diese bare Unmöglichkeit veranlasst Hahn, das Zeugniss des Chronicon edess. zu verwerfen und die Nachrichten der Kirchenväter für richtig zu erklären. Allein diese Nachrichten unterliegen auch abgesehen von der Notiz der edessenischen Chronik bedeutenden Bedenken; der Dialog über das Schicksal, unser syrisches Buch von den Gesetzen der Länder ist ja nicht von Bardesanes, ist auch gar nicht an irgend einen römischen Kaiser gerichtet, worauf stützt sich denn nun das Zeugniss des Eusebius, da der aufgefundene Dialog ihn desavouirt? Ferner wie steht es mit der Disputation mit Apollonius dem kaiserlichen Freunde? Antoninus Pius liess einen Stoiker Apollonius aus dem Orient kommen, damit er seinen Adoptivsohn Marc Aurel unterrichte [1]). Hier nun sagt Tillemont: Baronius croit, que ce peut être le même Apollone, ami de Marc Aurèle, qui tâcha de porter le célèbre Bardesane à renoncer au christianisme, comme nous l'apprenons de S. Epiphane, Casaubon ne s'en éloigne point et le P. Petau le dit positivement. Tillemont dagegen bezweifelt dies und mit Recht, der Lehrer des Marc Aurel war ohne Zweifel auch Freund des Marc Aurel und nicht Freund seines Mitregenten Lucius Verus. Der letztere aber war im Orient thätig, jener im Occident und so sind dem Epiphanius bei dieser Nachricht die drei Antonine, Antoninus Pius, Marc Aurel und Lucius Verus verzeihlicher Weise, denn er lebte zweihundert Jahre später, etwas durcheinandergegangen. Wie leicht dies geschehen konnte, zeigt auch

1) Tillemont Histoire des empereurs. Bruxelles 1732. Tome II. p. 139.

Hieronymus, der dem Eusebius folgend im Catalogus schreibt, Bardesanes habe dem Marc Aurel sein Buch übergeben; er macht ohne weiteres den Antonin des Euseb, welcher den Lucius Verus bezeichnen müsste, wenn die Notiz richtig wäre, zu dem berühmtern Marc Aurel, auf den sich die Nachricht nicht beziehen kann.

Ruht nun der Bericht von der Gleichzeitigkeit der Ueberreichung unseres Dialogs und des Partherkrieges 165, ja die Ueberreichung des Dialogs selbst auf so schwachem Grunde, so lässt sich nicht absehn, warum man das bestimmte Zeugniss der edessener Chronik verwerfen soll. In speciell edessenischer Geschichte ist doch offenbar der Localchronik mehr Glauben beizumessen als fern lebenden, sogar der syrischen Sprache unkundigen Kirchenvätern, und sicherlich ist der Bericht jener Chronik, dass der König Abgar VI. bar Månu bis 187 lebte, glaubwürdiger als Epiphanius mit der Erzählung, L. Antoninus Verus († 169) habe jenen König überlebt. Wenn man so Eusebs und Epiphanius Angaben über die Disputation und Ueberreichung des Dialogs an den Kaiser als unhistorisch fallen lassen muss, so bleibt die Angabe des Chronicons als sichre Grundlage übrig und seine Zeitbestimmung lässt sich, wie wir sehen werden, mit allen übrigen Angaben auch des Epiphanius in guten Einklang setzen.

Wenn Abgar VI. bar Månu 187 starb, so war der 154 geborne Bardesanes bei seinem Tode drei und dreissig Jahre alt, die Chronologie macht demnach für Epiphanius Erzählung, er sei mit dem Könige sehr vertraut gewesen, gar keine Schwierigkeit. Bardesanes lebte in seinem Mannesalter hochangesehen und unter günstigen Verhältnissen am Hofe, so Epiphanius, und ihn bestätigt unser Dialog einigermassen durch die Nachricht über das von Abgar erlassne Entmannungsverbot, so wie auch Ephraem, welcher sagt: Der Teufel schmückte den Bardesanes mit Kaftanen und Beryllen, er waffnet' ihn mit trügerischer Lehre. (Opp. syr. II. hymn. adv. haer. 1 p. 438 F.) Dass Bardesanes mit Abgar zusammen erzogen wurde, ist zwar nicht unmöglich, der

König kann ja als junges Kind den Thron bestiegen haben, wen dies aber unwahrscheinlich dünkt, der braucht an dieser Nachricht des Epiphanius dennoch nicht Anstoss zu nehmen. Abgar VI. bar Mânu hatte zum Nachfolger Abgar VII. 187—188, ihm folgte Mânu bar Abgar 188—200, diesem Abgar VIII. 200—217; wir hätten also immerhin von 187 bis 200 noch zwei Abgar, zu deren Jugendgenossen wir den Bardesanes machen könnten. Ein Zusammenwerfen von zwei gleichen Namen wäre der schlimmste Tadel, der den Epiphanius treffen könnte, und da Bardesanes recht gut über das Jahr 200 hinaus gelebt haben kann, so wäre es leicht möglich, dass er Abgar's VIII. Spielgenosse gewesen ist. Dieser Abgar VIII. hätte dann das Alter von sechzig und einigen Jahren erreicht, was recht gut denkbar ist. Da nun auch Abul farag' erzählt, Bardesanes habe unter Commodus noch gelebt, wogegen Epiphanius ihn nur bis unter Marc Aurel reichen lässt, so ist eben dieser Bericht nur eine Bestätigung mehr für das Chronicon edessenum. Dies zu verwerfen hat, wie gesagt, seine grosse Bedenklichkeit, Bardesanes muss für Edessa von hoher Bedeutung gewesen sein, sonst würde sein Name in die Chronik nicht aufgenommen sein; die im Chronicon vorangehende Angabe: Marcion fiel ab 449 aer. gr. = 138 p. Chr. ist sehr genau, auch Ephraem erwähnt, dass Bardesanes später als Marcion sei, das Chronicon stimmt mit Abul farag', und seine Notiz lässt sich mit Epiphanius sonstigen Nachrichten zusammenreimen, nur die Disputation und die Ueberreichung des Dialogs macht Schwierigkeiten. Der Dialog aber ist, weil unecht, nie überreicht worden, und hieraus dürfte sich's ergeben, dass die Disputation nie gehalten ist. Die ganze Erzählung hat ihre Grundlage allein in dem Vorhandensein des Dialogs, der zu seiner Zeit von Einfluss auch auf die orthodoxe Kirche gewesen ist, die Nachricht von der Ueberreichung an Antonin scheint dann aus der Analogie hervorgegangen zu sein. Justin der Märtyrer, Athenagoras, Melito von Sardes wandten sich an Marc Aurel, warum sollte sich nicht auch Bardesanes, der Philo-

soph, bei Gelegenheit der Anwesenheit des Kaisers an ihn als „den Philosophen“ mit seiner Schrift gegen das Schicksal wenden? Als weiterer Zusatz ergab sich dann die Disputation mit Apollonius sehr leicht. Die beiden Antonine sind dabei freilich verwechselt.

Kehren wir nach dieser nothwendigen Abschweifung zu unserm Dialoge zurück, so hatten wir ihn als eine in Bardesanes Schule verfasste Aufzeichnung seiner Lehren erkannt. Zu dem dabei nothwendigen Lehreransehn kann es unser Gnostiker aber kaum vor seinem dreissigsten Jahre gebracht haben, der Verfasser Philippus nennt ihn Vater, er erwiedert ihm mit der Anrede, mein Sohn Philippus. Wenn dies auch gerade nicht zu pressen ist, so geht doch so viel daraus hervor, dass wir die Abfassungszeit des Schriftstücks kaum vor Bardesanes dreissigstes Lebensjahr, eher aber später setzen können, vermuthlich wird er also nach dem Jahre 184, in runder Zahl 190 abgefasst sein. Ein sicheres Zeugniss für sein Vorhandensein als terminus ad quem lässt sich leider nicht auffinden, wie wir im letzten Abschnitt sehen werden.

Hier sind jedoch noch einige Puncte über das Gespräch besonders zu erörtern. Wir rücken den Dialog gegen die gewöhnliche Annahme 25 Jahre herunter. Dies bestätigt sich auch, abgesehen von der äussern Notiz der edessener Chronik, durch den Dialog selbst. Bardesanes erwähnt darin eine noch nicht lange vergangne Eroberung Arabiens durch die Römer, in Folge deren diese den Arabern die Beschneidung verboten hätten. Man könnte hierbei an Hadrians Kampf gegen die Juden unter Barkochba 134 denken, hiervon sagt wenigstens Spartianus, den Juden sei vom Kaiser die Beschneidung verboten[1]. Allein, wenn auch dies Ereigniss

1) Tillemont, Hist. des Emp. II. p. 120: Spartien prétend (ce qui paraît peu croyable) qu'on leur défendait la circoncision, et que ce fut ce qui les porta à prendre les armes. Die folgende Stelle steht II. p. 148. Wie begründet Tillemont's Zweifel an dem Beschneidungsverbot sind, beweisen die Worte des Justin gegen Tryphon cap. 16: ἣ κατὰ

richtig wäre, so könnte doch Bardesanes ein Factum aus dem Jahre 134 zu seiner Zeit 165 nicht jüngst geschehen (ܐܬܡܠܝ wörtlich gestern) nennen, ebenso wenig würde Palästina, in dem ein Aufruhr unterdrückt worden war, mit Arabien, das erobert sein soll, verwechselt worden sein. Ein weiterer Krieg, der sich hierher ziehen liesse, findet sich nun erst um 170, also immer nach dem Jahre, in dem der Dialog dem Antoninus hätte vorgelegt sein müssen. In dieser Zeit nämlich brach ein Aufstand der Bukoler in Aegypten aus, der von Cassius mit Mühe niedergeschlagen wurde. Bei der Erwähnung dieser Begebenheit sagt Tillemont: On remarque que Cassius ayant rétabli la discipline militaire par sa sévérité fit de grands exploits, non seulement dans l'Egypte mais aussi dans l'Arménie et dans l'Arabie [ce que l'histoire n'éclaircit point]. Il paraît néaumoins, que cette guerre d'Arabie fut considérable. Mais il semble qu'il la faudrait mettre dans le même temps que celle des Parthes, puisqu' elles se firent l'une et l'autre par les mêmes troupes, qui furent depuis employées dans celle des Marcomans. Der Marcomannenkrieg 169—174 erforderte durch seine grosse Gefahr ein Herbeiziehen aller Truppen, bis in seine erste Zeit werden daher die Römer in Arabien geblieben sein und dies wäre das Ereigniss, worauf Bardesanes, wenn der Dialog in den achtziger Jahren geschrieben ist, am leichtesten mit dem Worte ܐܬܡܠܝ gestern anspielen kann. Was freilich das Beschneidungsverbot betrifft, so möchte dies seinem Bedenken unterliegen. Auch arabische Ueberlieferungen deuten auf diesen Krieg hin; bei Gelegenheit der Erwähnung Zenobias und Odenaths (Zeinab, Zebbâ und Amr der Araber) heisst es, der Amr-Odenath, der Gemal der Zenobia sei der dritte oder vierte (?) Abkömmling eines Odeina oder Odena-

---

σάρκα περιτομὴ εἰς σημεῖον ἐδόθη, ἵνα μηδεὶς ἐξ ὑμῶν ἐπιβαίνῃ εἰς τὴν Ἱερουσαλήμ. War die Beschneidung ein Erkennungszeichen für die Juden, so war sie nicht verboten, Justin widerlegt also das angebliche Beschneidungsverbot vollständig.

thus, des Scheichs der Bani Samaida, oder Königs von Amaleq, den in der Mitte des zweiten Jahrhunderts ein römischer Kaiser mit der Suzerainität über das nördliche Arabien bekleidet hätte [1]). Ist nun unsre Combination richtig, so würden Tillemonts Vermuthungen, der arabische Krieg sei nicht unbedeutend gewesen, wofür auch das spricht, dass sich sein Andenken in arabischer Ueberlieferung erhalten hat, in unserm gleichzeitigen Dialoge ihre urkundliche Bestätigung finden.

Ein weiterer Punct, durch den unser Dialog Wichtigkeit und Interesse erhält, ist die höchst wahrscheinliche Bekanntschaft seines Verfassers mit der Peschiṭtha, einer Uebersetzung, deren Abfassungszeit zu bestimmen für die Auslegung des alten Testamentes von der höchsten Wichtigkeit ist. Dass der Verfasser Philipp und mithin auch Bardesanes die Bibel kennt, ist in unserer Uebersetzung in einer Note durch Hinweisung auf Ps. 8 gezeigt, auch Ephraem bestätigt die Annahme, unser Gnostiker habe die ganze Bibel alten und neuen Testamentes anerkannt, wenn er Hymn. 55 p. 558 B. sagt: Sie erkennen an, dass sie von Moses das Gesetz gelernt haben, ebenso Epiphanius: Er gebraucht das Gesetz und die Propheten, das alte und neue Testament und ebenso einige Apocryphen. Dass nun der Verfasser in dieser Stelle nicht den hebräischen Text vor Augen hat, zeigen die Worte ܘܐܒܨܪܬܗ ܟܡܐ ܡܠܐ̈ܟܐ, das hebr. אלהים hat sich hier in die Engel verwandelt. Dabei zwar könnte man noch die LXX finden, die den Gott ebenfalls in Engel verwandeln Ps. 8, 6, dass er aber diese nicht gelesen hat, ergiebt sich aus dem Ausdruck für Bild Gottes ܨܠܡܐ ܐܠܗܘܝܐ = צלם אלהים. Dies Wort ܐܠܗܘܝܐ hat sich in der heutigen Peschiṭtha nur in der Phrase ܒܢ̈ܝ ܐܠܗܘܝܐ Söhne Gottes בני אלהים erhal-

1) Vgl. Muir Life of Mahomet, London 1858. Vol. I. p. CLXVIII und Hamz. Ispahan. arab. Text p. 96, auch Abulf. Ann. auteisl. erwähnt den Amaleqiten Amr p. 122.

ten, Gen. 6, 2, Job. 1, 6, während בני אלים durch ܒܢ̈ܝ ܡܠܐܟ̈ܐ wiedergegeben wird, wer aber weiss, ob neben den mancherlei Hebraismen in der syr. Genesis (ich will nur ܠܟ anführen) nicht ursprünglich auch dieser gestanden hat, der später heraus corrigiert ist? Jedenfalls deutet dies Wort auf eine von der LXX abweichende Uebersetzung, die dem Bardesanes vorgelegen hat, und diese kann nur die aramäische, d. i. die Peschiṭtha sein, denn dass er den hebräischen Text, den zu jener Zeit nur gelehrte Juden noch verstanden, gehabt hat, ist doch sehr unwahrscheinlich. Dass die Peschiṭtha des alten Testamentes am Ende des zweiten Jahrhunderts angefertigt ist, hat Perles [1]) wahrscheinlich gemacht, unsre Stelle um 190 würde dann den ersten Beleg über ihr Dasein abgeben.

Eine von unserer Chronologie abweichende Bestimmung ist neulich von Priaulx gegeben in seiner Abhandlung Indian embassies to Rome from the reign of Claudius to the death of Justinian im Journal of the Royal asiatic society 1862. Er legt wie wir die Angabe der edessener Chronik zu Grunde und lässt Bardesanes bis in das dritte Jahrhundert leben mit schlagender Berufung auf Porphyrius († 305), welcher sagt: Bardesanes lebte zur Zeit unserer Väter, de abst. 4, 17. Den Dialog aber setzt er in die Zeit Heliogabal's, einestheils weil er die Erwähnung des römisch-arabischen Krieges auf Severus 196 bezieht, Eutrop. 3, 18, Aurelius Victor 20, 14, andrerseits weil er daran fest hält, der Dialog sei an einen Antonin gerichtet, den er in dem *Ἀντωνίνος ὁ ἐξ Ἐμισῶν*, Heliogabal, bei Porphyrius gefunden zu haben glaubt. Was den ersten Punct betrifft, so haben wir in dem Kriege des Lucius Verus einen Anhalt, Priaulx selbst geht nur soweit in der Zeit hinunter, weil er keinen Bericht

1) Vgl. J. Perles Meletemata Peschitthoniana, Breslau 1859 p. 8 und Wichelhaus Buch p. 97, wonach die Peschittha auf Veranlassung eines Abgar, den Jos. Antiq. 20, 2, 5; 3, 4 Izates nennt, ausgearbeitet ist.

findet; was den andern anbelangt, so ist durch die Unechtheit des Dialogs seine Ueberreichung unmöglich geworden, wir haben also keinen Grund uns wohl oder übel nach irgend einem Antonin umzusehen. Oder wäre es nicht ein komisches Juste-milieu von Kritik, den Dialog für unecht zu halten, Bardesanes Zeitalter von den Kirchenvätern für falsch bestimmt zu erklären, und daneben die Notiz fest zu behaupten, der Dialog sei an irgend einen Antonin gerichtet, deren wir im Laufe der Untersuchung schon vier mögliche gefunden haben?

Endlich noch eine Bemerkung über den Schluss des Dialogs, wo auch von den Juden die Rede ist. Dort heisst es ܘܠܐ ܡܬܒܚܢܝܢ ܥܠ ܢܡܘܣܐ ܕܐܬܪܐ, d. i. das Gesetz des Ortes achten sie nicht. Diese Stelle könnte leicht dahin gemissdeutet werden, dass das angeblich von Hadrian gegebne Beschneidungsverbot noch zu der Zeit gegolten habe, wo der Dialog seine Stelle hat. Dies Gesetz soll nun aber von Antoninus Pius aufgehoben sein, so dass man daraus ein Indicium gegen unsre Zeitbestimmung nehmen könnte, um mit Epiphanius das Leben des Bardesanes höher hinaufzusetzen. Allein, wie gesagt, wäre dies eine Missdeutung. Es kommt dem Redner an jener Stelle darauf an, die freie Entscheidung bei der Wahl des Gesetzes, dem man sich unterwerfen will, an einem eminenten Beispiel darzuthun. Nachdem er daher zuvor nachgewiesen, dass die Gestirne keine Gewalt über oder gegen die verschiedenen Gesetze verschiedener Völker haben, kommt er auf die Juden, an denen er aufweist, dass nun aber auch die Landesgesetze selbst auf die freie Entscheidung keinen Einfluss ausüben, da die Juden trotz der Sterne und trotz der Landesgesetze das mosaische Gesetz halten. So erst tritt die Stelle in ihr rechtes Licht, ein specieller Bezug des Beschneidungsverbotes auf unsre Stelle würde der ganzen Argumentation die Spitze abbrechen, abgesehen davon, dass jenes Verbot den allerbegründentsten Zwweifeln unterliegt. Diese Bemerkung

bestätigt auch der Schluss des Ganzen: an den Juden zeigt sich, dass man neben dem Landesgesetze noch ein besonderes eignes haben könne, das mit jenem nicht zusammenstimme, an den Christen aber wird es klar, dass man sogar gegen jedes Landesgesetz nicht nur handeln könne, sondern auch müsse, und insofern erhält die menschliche Freiheit im Christenthume ihre Vollendung, denn wie es schon früher gesagt war, wer Gottesfurcht hegt, der hegt keine andre Furcht mehr, und den Christen scheidet nichts mehr vom Gebote Christi.

Das etwa wäre es, was wir zur Kritik unsrer Schrift zu sagen hätten, sie ist sonach für die Darstellung der bardesaneischen Gnosis die einzige authentische Quelle, ja überhaupt die einzige aus gnostischen Kreisen gegebne Selbstdarstellung, die auf unsre Zeit gekommen ist. Wir werden finden, dass mit ihrer Hülfe die Lehre des Bardesanes sich ganz anders herausstellt, als man nach den Darstellungen der Gegner namentlich Ephraems vermuthet, und das was sich für diesen Fall belegen lässt, gestattet auch weitere Schlüsse. Den übrigen Gnostikern wird es nicht besser ergangen sein, als dem grossen edessener Gelehrten, und wenn gar ihre Kunstausdrücke, falls sie nicht griechisch sind, ungenau übersetzt oder gar in der fremden Sprache beibehalten werden, wie *καυλακαυ σαυλασαυ* bei den Ophiten der Philosophumena, dann musste die Gnosis den griechisch Redenden und uns, die wir alles durch die Griechen beeinflusst ansehen, eher als eine Ausgeburt der ungebändigtsten Phantasie erscheinen, als für ein aus den wissenschaftlichen Bedingungen jener Zeit verständliches theosophisches System gelten.

Da wir Eusebius und Epiphanius Nachrichten im Vorübergehen schon oben beurtheilt haben, so bleibt uns nun noch übrig einige Worte über Ephraem hinzuzufügen[1]). Seine

---

1) Die Hymnen gegen alle Haeretiker finden sich Opp. syr. Tom. II. p. 437 f. Ich führe nur die Zahlen der Lieder und die Seiten an, doch

Bestreitung der Haeretiker hat eine poetische Form und schon dies dürfte ein ungünstiges Vorurtheil gegen seine Darstellung begründen, sodann aber stellt er in der Regel Marcion, Bardesanes und Manes neben einander, ohne dass man dabei unterscheiden kann, welchem von diesen dreien gerade die betreffende Lehre angehört, und hieraus ergiebt sich, dass man nur solche von seinen Angaben benutzen kann, die mit dem System des Dialogs harmonieren, indem die abweichenden nicht den Bardesanes, sondern einen der beiden Andern angehen müssen. Nicht selten mag er auch einzelne Lehren in ein schiefes Licht gestellt haben; wenn er z. B. sagt, Bardesanes leugne die Unsterblichkeit, so würde man dies ohne Hülfe des Dialogs leicht missverstehn, er meint die Unsterblichkeit des Leibes, also die Auferstehung des Fleisches und dieser Sinn ergiebt sich nur, wenn das Wort ܦܓܪܐ Leib an jener Stelle gepresst wird. Dies ist zwar von Hahn richtig aufgefasst, der weitre Ausdruck aber in dieser Stelle: Seine Hälfte schmäht er, ܠܦܠܓܗ ܡܨܥܪ ܗܘܐ, ist ungenau und darum von Hahn dichotomistisch verstanden worden, während Bardesanes der Trichotomie von Leib, Seele und Geist huldigt. Vgl. hymn. 1. p. 438 C. Ebenso unrichtig würde man nach p. 444 A. schliessen, Bardesanes habe neben dem obersten Gott einen Demiurgen angenommen, was Hahn ohne den Dialog thun musste. Ephraem spielt hier wie öfter mit dem Worte ܐܝܬܐ, das Wesen und gelegentlich auch einmal Gott bedeutet. Auf diese Weise will er den Bardesanes widerlegen, da der Höchste doch immer nur einer sein, und somit auch von ܐܝܬܐ kein Plural gebraucht werden könne. Vgl. p. 443 D. und 555 D. Wie schwer es war, Ephraem Etwas zu Danke

---

muss vor Benedictus lateinischer Uebersetzung gewarnt werden, zumal er sich's auch angelegen sein lässt, seinen Ephraem als Säule der Rechtgläubigkeit contra hujus aevi sectarios, d. i. die Protestanten darzustellen.

zu thun, mag noch durch die eigenthümliche Stelle p. 438 F. gezeigt werden. Dass der orthodoxe Asket den Bardesanes wegen seines höfischen Lebens tadelt und seine langen Gewänder und Edelsteine eine Teufelsgabe nennt, ist immerhin begreiflich, warum ist er aber auch mit Marcion nicht zufrieden, der in Sack gekleidet geht und fastet?

Uebrigens hat Ephraem unsern Dialog ohne Zweifel gekannt und gelesen, wiewohl er ihn nicht anführt, denn in seiner Polemik gegen das astrologische Fatum p. 445 — 457 hält er sich nicht nur an die Methode unseres Dialogs, um den empirischen Gegenbeweis gegen die Wirksamkeit der Sterne zu führen, sondern er spielt auf einzelne Stellen deutlich an. So sagt er p. 445 A.: Moses beweist es uns, dass die Sterne des Himmels und der Ertrag der Erde zu unserm Dienste gemacht sind .... da der Herr der Schöpfung alles durch seine Werke in Bewegung setzt. Dann zeigt er auf, wie die Sonne dem Josua diente, ihren Stundengang änderte, wie aber trotzdem die Mütter gebaren, wie derselbe Tag, wo Sonne und Mond stillstanden, den Juden glücklich, den Amoräern verderblich war, wie Gott bei Jesu Geburt die Himmelslichter zwei Tage festhielt, so dass jedes Horoscop gestört wurde, und dies ist ganz die Weise des zweiten Theils unseres Dialogs. Auf ihn weist auch p. 449 A.: Strafen und Gesetze bezeugen dass es Freiheit giebt, sie unterweisen die Frechen und lehren die Thoren den gerechten Richter, der verdammt, und ebenso p. 453 F. die Bemerkung, Beschneidung und Vorhaut stammten nicht vom Schicksal, sondern würden vom Gebrauche aufrecht erhalten, was auf den Schluss des Dialogs geht.

Sonach ist Ephraem insoweit als sichere Quelle anzusehen, als er den im Dialoge vorgetragenen Lehren nicht widerspricht, diejenigen Angaben also, die als Ausführungen der im Dialoge niedergelegten Anschauungen betrachtet werden müssen, sind für die Darstellung zu benutzen.

Auch in den Acten Ephraems finden sich (Opp. syr. Tom. III. p. LI. und Assemani Bibl. Or. I. p. 47) Nachrichten

über die Bardesanisten, allein sie gründen sich nur auf die Hymnen gegen die Haeretiker. Die erste Stelle ist eine zu hym. 53. p. 554 ersonnene Erzählung mit einem flüchtigen Seitenblick auf Jubal, Gen. 4, 21, dem der Satan die musikalischen Instrumente erfand, wie er Bardesanes zum Dichten trieb, die andre verhält sich ebenso zu andern Stellen der Hymn. Wir können aus ihnen daher nichts entnehmen, als dass zu Ephraems Zeiten die Bardesanisten in Edessa eine bedeutende Partei bildeten, was aber aus den Hymnen allein schon erhellt. Dass übrigens die Alten nicht träge waren nach vorhandenen Schriftstücken Geschichte zu erdichten, zeigt das Synaxarion der Kopten zum 15. Abib: وفي زمانه ظهر ابن ديصان وكان مخالفا وكافرا وجادل الاب وغلبه, d. i. zu Ephraems Zeit trat Bardesanes auf, er war haeretisch und ungläubig, aber der Vater (Ephraem) bekämpfte und besiegte ihn. Weil Ephraem gegen Bardesanes geschrieben hat, wird er zu seinem Zeitgenossen gemacht. Ich gebe nun den Dialog in getreuer Uebersetzung, die fettgedruckten Ziffern bezeichnen die Seitenzahlen im Spicilegium syriacum, die mit einem C. versehenen Anmerkungen sind nicht mein, sondern Cureton's Eigenthum.

II.

Das Buch der Gesetze der Länder.

1. Als wir vor einiger Zeit gegangen waren, um unsern Bruder Schemaschgram zu besuchen, kam Bardesanes und traf uns dort. Nachdem er jenen begrüsst und gesehen hatte, dass es ihm wohl gieng, fragte er uns: Wovon redet ihr eben, denn ich habe eure Stimme gehört, als ich von draussen hereintrat. Er war nämlich gewohnt, sobald er uns, ehe er kam, in einer Unterhaltung begriffen fand, uns zu fragen, wovon wir sprächen, damit auch er über den Gegenstand mitredete. Wir nun erwiederten ihm: Dieser Awida hier sagt uns, wenn ein Gott ist, wie ihr angebt,

und dieser die Menschen geschaffen, und hiermit dasjenige bezweckt, was ihr euch zu thun für verpflichtet haltet; — warum hat er die Menschen nicht so geschaffen, dass sie nicht fehlen können, sondern allzeit was gut ist thun? Auf diese Weise würde ja sein Wille erfüllt sein!

Da entgegnete ihm Bardesanes: Sage mir mein Sohn Awida, wie entscheidest du dich, dass es keinen Gott des Weltalls giebt, oder dass es einen giebt, und dass dieser nicht will, dass sich die Menschen gerecht und gut betragen sollen? Awida aber antwortete: Meister, ich frage nur diese meine Altersgenossen, damit sie mir eine Aufklärung geben.

Bardesanes entgegnete: Wenn du lernen willst, so wird es erspriesslicher für dich sein, dass du einen Aeltern als diese fragst, willst du aber lehren, so ist es nicht ziemlich, dass du sie fragst, vielmehr musst du sie überreden, dass sie dich fragen, was sie wollen, denn die Lehrer pflegen gefragt zu werden, nicht aber selbst zu fragen. Wenn sie es aber thun, so geschieht es um den Geist des Fragers richtig anzuleiten, damit er das Richtige frage, um so zu erkennen, was seine Absicht sei, denn es ist ein gutes Ding, dass der Mensch wisse, wie er fragen soll.

Hierauf erwiederte Awida: Lernen will ich, und da begann ich zuvor diese meine Brüder zu fragen, weil ich mich vor dir scheute. Bardesanes aber sagte: Verständig hast du geredet, doch wisse, wer etwas Vernünftiges **2**. fragt, um überzeugt zu werden und ohne Streit auf den Weg der Wahrheit zu gelangen, der braucht sich nicht zu scheuen, denn du wirst durch deine Frage den Geist des Gefragten erfreuen. Wenn du also, mein Sohn, in Betreff deiner Frage eine Ansicht hegst, so sage sie uns allen; billigen wir sie, so eignen wir sie uns an, missbilligen wir sie dagegen, so sind wir verbunden, dir auseinanderzusetzen, warum wir dies thun. Willst du nun diesen Gegenstand allein wissen, und hast du als Neuling unter den Schülern und Anfänger in der Untersuchung noch keine vorgefasste Meinung darüber, so werde ich ihn dir auseinandersetzen, damit du

nicht leer von uns ausgehst. Sollte dir das gefallen, was ich dir sagen werde, so kann ich dir über denselben Gegenstand noch mehr mittheilen, wenn nicht, — nun so sagen wir das unsrige ohne Gezänk.

Da sprach Awida: Ich wünsche sehr zu hören und überzeugt zu werden, denn ich habe diesen Gegenstand nicht von einem andern Menschen vernommen, sondern ihn aus eignem Nachdenken diesen meinen Brüdern gesagt, die mich aber nicht überzeugen wollen. Vielmehr sagen sie mir: Glaube, glaube, und du wirst alles wissen können; allein ich vermag nicht zu glauben, wenn ich nicht überzeugt bin. Hierauf antwortete Bardesanes: Nicht Awida allein will nicht glauben, sondern noch viele, die, weil der Glaube nicht in ihnen ist, sich auch nicht überzeugen können, sondern ewig niederreissen und aufbauen und aller Erkenntniss der Wahrheit bar erfunden werden. Da nun aber Awida nicht glauben will, siehe so will ich euch, die ihr Gläubige seid, über die Frage, welche er angeregt hat, etwas sagen, und auch er wird etwas mehr hören. Darauf begann er uns auseinanderzusetzen:

Es giebt viele Menschen, welche keinen Glauben haben und eine Erkenntniss von der sichern Weisheit nicht besitzen, desshalb sind sie zum Reden und Lehren nicht tauglich und auch zum Hören nicht leicht geneigt, denn sie haben die Grundlage des Glaubens nicht, auf die sie bauen, noch auch eine Hoffnung, auf die sie trauen. Und weil sie selbst über Gott zweifeln, so hegen sie auch keine Furcht vor ihm, die sie von allen Aengsten erlöst, denn in wem keine Gottesfurcht ist, der ist allen Aengsten unterworfen. Auch in Betreff dessen, 3. was sie nicht glauben, sind sie nicht sicher, dass sie es mit Recht leugnen, sondern sie schwanken in ihren Gedanken und können keinen Standpunkt einnehmen, thöricht ist ihrer Gedanken Geschmack in ihrem Munde und allezeit sind sie beängstigt, furchtsam und schamlos. Was nun Awida sagt: Warum hat uns Gott nicht so gemacht, dass wir nicht sündigen und uns verschulden, —

wenn der Mensch so eingerichtet wäre, so würde er ja für seine Person nichts sein, als ein Werkzeug für den, der es in Bewegung setzt, und dann ist doch klar, dass der, welcher es bewegt, es entweder zum Guten oder zum Bösen bewegt. Worin nun wäre der Mensch verschieden von einer Harfe, die ein Andrer spielt, oder von einem Schiffe, das ein Andrer steuert? Lob aber und Tadel fallen auf die Hand des Künstlers; die Harfe weiss nicht, was auf ihr gespielt wird, das Schiff nicht, ob es gut gezogen und gesteuert wird, sondern diese Dinge sind Werkzeuge, zum Gebrauche dessen gemacht, der sie kennt! So wollte Gott in seiner Güte den Menschen nicht machen, vielmehr erhob er ihn durch freie Selbstbestimmung über viele Wesen, und machte ihn den Engeln gleich. Denn schaut die Sonne an, den Mond, den Thierkreis und die übrigen Wesen, die in einer Einzelnheit erhabner sind als wir, die freie Selbstbestimmung ihrer Persönlichkeit ist ihnen nicht gegeben, sondern sie alle sind unter das Gesetz gestellt, so dass sie, was ihnen geboten ist, allein thun und nichts Anderes [1]). Denn nimmer sagt die Sonne, ich gehe nicht auf zu meiner Zeit, nimmer der Mond, ich wechsle nicht, ich nehme nicht ab noch zu, nimmer einer der Sterne, ich gehe nicht auf, ich gehe nicht unter. Auch das Meer sagt nicht, ich trage keine Schiffe, beharre nicht in meinen Grenzen, noch die Berge, wir tragen die Länder nicht, die auf uns gelegt sind [2]), nicht sagen die Winde, wir wehen nicht, noch die Erde, ich trage und stütze nicht mehr das Alles, was auf

---

1) Der Verfasser hat hier wohl Ps. 8, 4 vor Augen, der nach der Peschittha lautet: Weil sie auf deinen Himmel, das Werk deiner Finger, sehen, auf den Mond und die Sterne, die du gemacht hast .... du hast ihn ein weniges geringer gemacht als die Engel. Rücksicht auf die Peschittha zeigt auch der Ausdruck ܒܢܠܐ ܐܠܗܘܬܐ, was Hebraismus ist.

2) Syr. ܒܗܘܢ habe ich auf uns aus Rücksicht auf das Deutsche gegeben. Es ist nach dem ܥܠܝܗܝܢ ܠܠ zu verbessern.



mich gesetzt ist. Sind doch alle diese Wesen dienstbar und einem einigen Gebote unterthan, da sie Werkzeuge der nie irrenden Weisheit Gottes sind.

Wenn nun ein jegliches Ding dienstbar wäre, wo wäre der, dem es diente, und würde ein jegliches Ding bedient, wo wäre der Diener? Dann wäre das Eine vom Andern nicht unterschieden; ein Etwas aber, das innerlich eins und unterschiedslos wäre, ist ein Wesen [1]), das bis jetzt noch nicht geschaffen ist, vielmehr ist alles was zur Dienstbarkeit bestimmt ist, in die Gewalt des Menschen gegeben. Weil er nach dem Bilde **4.** Gottes geschaffen ist, darum ist ihm dies Alles in Gnaden verliehen worden, damit es ihm auf eine Weile dienstbar sei, und zwar ist es ihm dazu gegeben, dass es sich durch seinen Willen bestimmen lasse, damit er, was er zu thun vermag, wenn er will, thue, wenn er nicht will, lasse [2]). Er nun hält sich rein oder verschuldigt sich, denn wenn er so geschaffen wäre, dass er nichts Böses, woran er sich verschuldigen könnte, zu thun vermöchte, so wäre auch das Gute, das er thut, nicht sein Eigenthum, er vermöchte sich dadurch nicht rein zu erhalten. Denn wer nicht aus eignem Antrieb das Gute oder Böse thut, dessen Rechtfertigung und Verdammung steht bei dem Schicksal (Gad vgl. Jes. 65, 11), das ihn gemacht hat. So wird es euch deutlich sein, dass Gottes Güte gegen die Menschen gross ist,

---

1) ܐܝܬܝܐ, was ich Wesen übersetze, kann hier nicht in dem specifisch gnostischen Sinne von *αἰών* gebraucht sein; genauer sind darunter zu verstehen Gott, die Engel, die Elementarwesen, die Herrscher und die Lenker, die weiter unten vorkommen.

2) Die letzte Periode weicht von Curetons englischer Uebersetzung ab, nach der die Worte ܘܐܬܝܗܒ ܠܗ ܕܒܨܒܝܢ ܢܦܫܗ ܢܕܒܪ lauten: And it has been given to him, to govern himself by his own will. Allein dann würde man ܕܒܨܒܝܢܗ ܢܦܫܗ ܬܬܕܒܪ erwarten, und die zweite Erwähnung der Freiheit ist überflüssig. Nach unserer Uebersetzung drücken die Worte den Zweck der Schöpfung aus, nämlich der Freiheit der Menschen zu dienen.



und dass ihm freie Selbstbestimmung gegeben ist vor allen den Elementarwesen, (*στοιχεῖα*, ܐܣܛܘܟܣ̈ܐ) von denen wir geredet haben. Durch diese freie Selbstbestimmung hält er sich rein, lässt sich in gottähnlicher Weise durch sie leiten, und hat mit den Engeln Gemeinschaft; auch diese haben ja freie Selbstbestimmung erhalten, denn wir wissen, dass sie, wenn sie dieselbe nicht hätten, sich nicht mit den Töchtern der Menschen vermischt und nicht gesündigt haben würden, so dass sie von ihren Standörtern fielen. In gleicher Weise sind die Andern, welche den Willen ihres Herren in Selbstbeherrschung vollbracht haben, erhöht und geheiligt worden und haben herrliche Gaben empfangen, denn jedes Wesen, das da ist, bedarf des Herrn der Welt, und seiner Gaben ist kein Ende. Nun aber wisset auch, dass selbst diejenigen Wesen, von denen ich gesagt habe, dass sie unter den Geboten stehen, nicht gänzlich aller Freiheit beraubt sind, und deshalb werden am jüngsten Tage alle dem Gerichte unterworfen.

Da sprach ich zu ihm: Wie können die Dinge, welche selbst determiniert sind, gerichtet werden?

Er aber antwortete mir: Nicht darin, o Philippus, worin sie determiniert sind, werden die Elementarwesen gerichtet, sondern darin, worin sie selbständige Gewalt haben [1]). Denn die Wesen (Aeonen? ܐܝ̈ܬܐ) sind, sofern sie in die Welt gesetzt sind, nicht ihrer natürlichen Beschaffenheit beraubt, sondern nur an der Allgewalt ihrer Thätigkeit durch das Zusammenwirken des Einen mit dem Andern verringert [2]), und der Herrschaft ihres Schöpfers unterworfen. Nun wer-

1) ܐܠܐ ܒܗܘܢ ܕܫܠܝܛܝܢ, auch oben habe ich ܫܠܝܛܝܢ ܒܢܦܫܗܘܢ mit Selbstbeherrschung übersetzt.

2) Auch hier noch scheint sich der Verfasser in dem Worte ܡܒܨܪܝܢ verringert an Ps. 8, 6 anzuschliessen, wo es heisst: ܒܨܪܬܗܝ ܩܠܝܠ ܡܢ ܡܠܐܟܐ

den sie nicht in dem gerichtet, wo sie unterworfen sind, sondern in dem, was ihr Eigenthum ist.

Hierauf warf ihm Awida ein: Was du gesagt hast, ist zwar sehr gut, aber siehe, die Gebote, welche den Menschen gegeben sind, sind schwer, und sie vermögen nicht dieselben zu vollbringen.

5. Bardesanes aber entgegnete: Das ist das Wort eines Mannes, der das Gute nicht thun will, und mehr noch, der seinem Widersacher gehorcht und unterthänig ist, denn dem Menschen ist nur geboten was er vollbringen kann, und zwar sind uns zwei Gebote vorgelegt, die der Freiheit ziemen und billig sind. Das eine ist, dass wir uns von allem fernhalten, was böse ist, und was wir hassen, wenn es uns geschieht, und das andre, dass wir thun, was gut ist, was wir lieben und wünschen, dass es auch uns geschehe. Welcher Mensch ist denn nun zu schwach um nicht zu stehlen, oder um nicht zu lügen, nicht die Ehe zu brechen und Unzucht zu treiben, oder wer um zu hassen und zu betrügen, da doch dies Alles unter den geistigen Theil des Menschen, nicht unter seine körperliche Kraft, sondern unter den Willen der Seele gehört? Gesetzt auch, der Mensch wäre arm, krank, alt und an seinen Gliedern verstümmelt, trotzdem vermag er dies Alles zu vermeiden. Und wie er im Stande ist dies zu vermeiden, so ist er auch im Stande zu lieben, zu segnen, die Wahrheit zu sagen und für das Wohl eines jeden, den er kennt, zu beten. Wenn er gesund ist und etwas erwirbt [1]), kann er von seinem Eigenthum mittheilen und den Kranken und Gebrechlichen mit seiner Körperkraft stützen. Auch dieses kann er. Ich weiss also nicht, was das wäre, was er nicht könnte und worüber die Glaubensarmen murren, denn ich hege die Ansicht, dass der Mensch in Betreff dieser Gebote mehr Kraft besitzt als in allen andern Dingen. Sie sind ja leicht, und es giebt

---

1) ܘܡܛܝܐ ܒܐܝܕܘܗܝ Cureton: have the use of his hands.

nichts, was sie stören könnte, ist uns doch nicht geboten, dass wir schwere Lasten von Steinen, von Holz oder andern Dingen tragen, was allein Leute von starkem Körper vermögen. Auch sollen wir keine Festungen bauen oder Städte gründen, was nur Könige können, noch auch ein Schiff steuern, was nur Seeleute verstehen, noch das Land vermessen und vertheilen, wozu nur die Messkünstler im Stande sind, oder eine Kunst ausüben, die einige Menschen besitzen, während sie andern fehlt; sondern nach Gottes Güte sind uns Gebote sonder Beschwerde gegeben, die jeder Mensch, der eine Seele hat, freudig thun kann. Denn es giebt keinen Menschen, der nicht freudig das Gute thäte, und der nicht Wohlgefallen in seiner Seele empfände, wenn er das Böse meidet, abgerechnet diejenigen, die für dieses Gute nicht geschaffen sind und die Unkraut genannt werden (ܙܝܙܢܐ, *ζιζάνια*). Denn wäre G. der Richter nicht ungerecht, der den Menschen um solcher Dinge willen anklagt, die er nicht vollbringen kann?

Da erwiederte Awida: Von diesen Dingen sagst du, o Bardesanes, dass sie leicht sind?

Bardesanes aber antwortete: Für den der will, sagte und sage ich, dass sie leicht sind, denn sie sind die gute Leitung für einen freien Geist und eine Seele, die von ihren Lenkern (Medabbrâne, ܡܕܒܪ̈ܢܐ) nicht abgefallen ist. Die körperliche Thätigkeit erleidet von vielen Dingen Störungen, am meisten von Alter, Krankheit und Armuth.

Nun sagte Awida: Vielleicht dürfte Jemand im Stande sein, sich vor dem Bösen zu hüten, doch wer von den Menschen vermöchte das Gute zu thun?

Allein Bardesanes entgegnete: Es ist leichter Gutes zu thun, als sich vor dem Bösen zu hüten, denn das Gute ist des Menschen Eigenthum und so freut er sich, wenn er es thut, das Böse aber ist ein Werk des Teufels, und daher thut der Mensch, wenn er in seiner Natur erregt und nicht gesund ist, dieses Hassenswerthe. Wisse, mein Sohn, dass

der Mensch seinen Freund lobt und preist, das ist ein leichtes Ding, dass er jedoch seinen Feind nicht reizt und schmäht, das ist nicht leicht, dennoch aber möglich. Wenn nun der Mensch das Gute thut, so ist sein Geist beseligt (im Zustande der Lust ܒܣܝܡ), sein Gewissen ruhig, und er wünscht, dass jeder seine That sehe, wenn er dagegen eine Sünde begeht und Jemand verletzt, so ist er beunruhigt, aufgeregt, voll von Zorn und Grimm, beängstigt an Seele und Leib und möchte von Niemand gesehen werden, wenn er sich in diesem Zustande (Gemüthsstimmung ܕܚܠܐ) befindet. Dasjenige, worüber er sich freut, und dem Lob und Preis folgen würde, ist ihm entrissen, dem aber, wodurch er beunruhigt und aufgeregt ist, dem folgt der Fluch der Schmach. Nun möchte Jemand einwenden, dass die Thoren sich sogar lustig gestimmt finden, wenn sie verwerfliche Dinge thun, — doch geschieht dies nicht, während sie dieselben vollführen, nicht, während sie gelobt werden und nicht in guter Erwartung, auch dauert dies Gefühl der Lust bei ihnen nicht an. Ein andres ist ja das Wohlbefinden der Gesundheit mit guter Erwartung, ein andres das Wohlbefinden der Krankheit mit schlechter Erwartung, ein andres ist die Begierde, ein andres die Liebe, ein andres die Freundschaft, ein andres die (freventliche) Genossenschaft, und wir müssen ohne Widerrede anerkennen, dass die falsche Liebe, die man Lust nennt, 7. in der für eine Stunde Befriedigung liegt, dennoch weit verschieden ist von der wahren Liebe, deren Befriedigung ohne verdorben und vernichtet zu werden in Ewigkeit dauert.

Da sprach ich zu ihm: Weiter sagte dieser Awida noch, dass der Mensch aus natürlichem Triebe sündigt, denn wenn er nicht auf das Sündigen angelegt wäre, dann würde er nicht sündigen.

Und Bardesanes antwortete: Wenn alle Menschen die gleiche Thätigkeit ausübten und dieselbe geistige Richtung verfolgten, so wäre es klar, dass ihr natürlicher Trieb sie

lenkte, und dass die freie Selbstbestimmung, von der ich euch geredet habe, in ihnen nicht anzutreffen wäre. Damit ihr aber versteht was Naturbestimmtheit und was freie Selbstbestimmung ist, will ich fortfahren euch dies auseinanderzusetzen. Die Naturbestimmtheit des Menschen ist, dass er geboren und erzogen wird, dass er in seinem Kraftalter steht, dass er Kinder zeugt und Greis wird, dass er isst und trinkt, schläft und erwacht, und dass er endlich stirbt. Dies findet, weil es zur Naturbestimmtheit gehört, bei allen Menschen Statt und nicht bei den Menschen allein, sondern auch bei den beseelten Thieren und einiges davon sogar bei den Bäumen, denn dies ist das Werk der Natur (φύσις ܟܝܢܐ), die jedes Ding, so wie es bestimmt ist, verrichtet, hervorbringt und festsetzt. Solche Naturbestimmtheit kann auch bei den Thieren in ihrer Thätigkeit wahrgenommen werden, ein Löwe frisst Fleisch nach seiner Naturbestimmtheit und darum sind alle Löwen Fleischfresser, ein Schaf aber frisst Gras, und so sind alle Schafe Grasfresser, eine Biene bereitet Honig um sich davon zu erhalten, daher bereiten alle Bienen Honig, eine Ameise sammelt sich im Sommer Vorrath, um im Winter davon zu leben, also thun alle Ameisen dasselbe, der Scorpion plagt mit seinem Stachel auch den, der ihn nicht verletzt, und so plagen alle Scorpionen. Alle Thiere halten ihre Naturbestimmtheit fest, die Grasfresser fressen kein Fleisch, die Fleischfresser kein Gras, die Menschen dagegen lassen sich nicht auf diese Weise lenken, vielmehr bewahren sie zwar in den leiblichen Dingen ihre Naturbestimmtheit wie die Thiere, in den geistigen Dingen aber thun sie was sie wollen als Freie, als Herrscher und als Ebenbild Gottes.

Unter ihnen giebt es solche, die Fleisch essen und kein Brot berühren, andre die gewisse Fleischspeisen aussondern, noch andre, die überhaupt kein Fleisch beseelter Thiere geniessen. Es giebt Menschen, die sich mit ihren Müttern, Schwestern 8. und Töchtern vermischen und hinwiederum andre, die überhaupt kein Weib berühren. Es giebt solche,

die sich rächen wie Löwen und Panther, und andre, die sogar den, der sie nicht verletzt hat, stechen wie die Scorpione, wieder giebt es solche, die sich wie Schafe leiten lassen, ohne mit ihren Führern zu hadern, einige benehmen sich gut und gerecht, andre böse.

Wenn nun Jemand sagt, dass ein jeder einzelne seine eigne Naturbestimmtheit hat um so zu handeln, so wird er dennoch einsehen müssen, dass dem nicht so ist. Giebt es nicht Lüstlinge und Säufer, die, wenn sie die Mahnung guter Rathgeber trifft, züchtig und enthaltsam werden und die Fleischeslust von sich werfen? Andre leben in Keuschheit und Enthaltsamkeit, und wenn sie von der rechten Vermahnung sich abwenden und sich über die Vorschriften der Gottheit und ihrer Lehrer hinwegsetzen, so werden sie Lüstlinge und Schwelger. Wieder andre bekehren sich von ihrem Abfall, es kommt Furcht über sie, und so wenden sie sich zu der Wahrheit zurück, in der sie früher standen.

Wo wäre denn nun die Naturbestimmtheit der Menschen? Sieh, alle sind verschieden, der eine vom andern in ihrem Betragen und in ihren Willensäusserungen, nur die in einer Gesinnung und in einem Rathe stehen gleichen einander. Aber die Menschen, denen bis zu diesem Augenblick ihre Begierde schmeichelt und deren Führer ihre Leidenschaft ist, die wollen dasjenige, worin sie sündigen, ihrem Schöpfer aufbürden, damit sie nicht für Sünder angesehen werden, und damit der, der sie gemacht hat, in eitler Rede die Schuld tragen soll. Sie sehen nicht, dass es für die Naturbestimmtheit kein (sittliches) Gesetz giebt, da der Mensch doch nicht angeklagt wird, weil er von Wuchse gross oder klein ist, weil er weiss oder schwarz, gross- oder kleinäugig ist, oder weil er einen körperlichen Fehler hat. Vielmehr wird er angeklagt, weil er gestohlen oder gelogen hat, weil er Betrug verübt oder vergiftet oder geflucht oder etwas dem Aehnliches gethan hat. Hieraus ist es nun zu ersehen, dass dasjenige, welches nicht in unserer Hand liegt, sondern durch Naturbestimmtheit uns zukommt, uns keineswegs ver-

dammt, aber auch keineswegs schuldlos macht, wogegen wir durch dasjenige, welches wir in der freien Selbstbestimmung unserer Persönlichkeit thun, freigesprochen werden und Lob verdienen, falls es gut ist, aber verurtheilt und getadelt werden, sobald es schlecht ist.

Da fragten wir ihn wieder und sprachen: Andre meinen doch, dass durch eine Bestimmung des Schicksals die Menschen geleitet werden, zu Zeiten schlecht, zu Zeiten gut? —

Er aber antwortete: Auch ich weiss, o Philippus und Barjamma[1]), dass es Leute giebt, 9. welche Chaldäer[2]) genannt werden, und auch andre, welche die Bekanntschaft mit dieser Kunst lieben, wie ich selbst sie vor Zeiten geliebt habe. Denn es wurde mir an einem andern Orte gesagt, dass die Menschenseele fähig ist etwas zu wissen, was Viele nicht wissen, nämlich was die Menschen zu thun begehren[3]),

---

1) Cureton's Zweifel, ob ܒܪܝܡܐ Eigenname sei, scheinen mir grundlos, die noch mögliche Fassung: ein Sohn des Meeres = sehr tief, und im Zusammenhange: ܒܪܝܡܐ ܝܕܥ ܐܢܐ ich weiss sehr wohl ist überaus gekünstelt, und dürfte schwerlich im Syrischen Analoga haben, Arab. تبحّر heisst freilich studieren.

2) Der Name ist hier für die Astrologen gebraucht wie im spätern Latein.

3) Die Stelle ist nicht ganz deutlich, Cureton zieht die Worte ܘܗܢܘܢ ܗܘܝܢ ܐܢܫܐ ܡܬܪܥܝܢ ܠܡܥܒܕ, die ich übersetze: nämlich, was die Menschen zu thun begehren zum vorangehenden Satze. Ich verstehe sie so: Die Astrologen wissen auch die geheimen Neigungen der Menschen. Dann müsste aber für ܐܢܫܐ eigentlich stehen ܕܐܢܫܐ. Cureton übersetzt: ... that the soul of man is capable of knowing that, which many do not know, and the same men meditate to do; and all they do wrong, and all they do good etc. Hierbei würde man aber vor den Worten ܡܢ ܕܒܗܬܐ ܗܘ ܕܗܘܝܢ ܟܘܟܒܐ ܕܡܬܩܪܝܢ ܡܕܒܪܢܐ ein entsprechendes Verbum vermissen, etwa ܗܦܟܝܢ ܕܡܕܒܪܝܢ, was Cureton's Uebersetzung: it is from the influence of those Stars,

alles, worin sie fehlen, alles, was sie Gutes thun, alle Dinge, die sie betreffen, in Reichthum und Armuth, in Krankheit, in Gesundheit und in Leibesschäden, — dass sie dies wissen können aus dem Einfluss der Sterne, welche bei ihnen die Sieben heissen, und durch welche sie geleitet werden. Andre meinen im Gegensatz dazu, dass diese Wissenschaft eine Lüge der Chaldäer ist, und dass es überhaupt kein Schicksal giebt, dass dies ein leerer Name ist, dass vielmehr alle Dinge, grosse wie kleine in der Hand des Menschen stehen, und dass Leibesschäden und Fehler ihn zufällig treffen und ihm anhaften. Wieder andre meinen, dass der Mensch alles, was er thut, nach seinem Willen thut, und dass es in seine freie Entscheidung gegeben ist, dass aber Fehler, Schäden und Uebel, die ihn treffen, eine Strafe sind, die er von Gott empfängt. Mir hingegen scheint nach meiner Einsicht, dass diese drei Ansichten (*αἱρέσεις* ܗܪ̈ܣܝܣ) zum Theil Recht, zum Theil Unrecht haben; Recht, weil die Menschen nach der Erscheinungsform [1]), welche sie wahrnehmen, urtheilen, und weil sie sehen, wie die Dinge auf sie einwirken; Unrecht, weil die Weisheit Gottes für sie zu reich ist, sie, die die Welten errichtet, die den Menschen geschaffen, die Lenker eingesetzt und allen Dingen die Gewalt gegeben hat, welche ihnen entspricht. Nun meine ich, dass solche Gewalt zukommt Gott, den Engeln, den Herrschern (Schliṭâne ܫܠܝ̈ܛܢܐ), den Lenkern (Medabbrâne ܡܕܒܪ̈ܢܐ), den Elementarwesen (*στοιχεῖα*), den Menschen und den Thieren. Allein allen diesen Rangstufen, über welche ich geredet habe, ist nicht über Alles Gewalt gegeben, denn der Herr über das All ist ein einiger, vielmehr haben sie über Einzelnes Gewalt, über Andres nicht, wie

---

which are called the Seven, zu umgehen sucht. Der Sinn des Ganzen ist jedenfalls klar.

1) Erscheinungsform, ܕܐܣܟܡܐ Röm. 2, 20 = *μόρφωσις*, *μόρφωσις τῆς γνώσεως*, Hesych. *σχηματισμός*.

ich oben bemerkt habe, damit sie an dem, worüber sie Gewalt haben, die göttliche Güte erkennen, und an dem, worin sie keine Gewalt besitzen, lernen, dass sie einen Herren haben.

Sonach giebt es ein Schicksal, wie die Chaldäer sagen, und dass die Dinge nicht in unserm Willen stehen, ist daraus klar, dass die Masse der Menschen reich und mächtig
10. über ihre Mitmenschen und gesund an ihren Leibern sein möchte, dass sie wünschen, die Dinge möchten ihnen gehorsamen, wie sie es verlangen, während doch Reichthum nur bei wenigen, Macht nur bei einzelnen und auch körperliche Gesundheit nicht bei allen angetroffen wird, während sogar die Reichen ihren Reichthum nicht völlig besitzen, und selbst den Gewaltigen die Dinge nicht so, wie sie wünschen, unterthänig sind. Zu Zeiten sind die Reichen reich, wie sie es wünschen, zu Zeiten verarmen sie, wie sie es nicht wünschen, die ganz Armen wohnen, wie sie es nicht wollen, und leben in der Welt, wie sie es nicht lieben, sie streben nach den Dingen und diese fliehen sie. Viele erzeugen Kinder ohne sie gross zu ziehen, andre ziehen sie auf, ohne sie selbst zu besitzen, andern, die sie besitzen, gereichen sie zu Schmach und Kummer. Einige haben Reichthümer nach Begehr und sind wider ihren Willen krank, andre sind zwar nach Wunsch gesund, aber arm, wie sie nicht möchten. Manche haben Vieles, was sie wollen und Wenig von dem, was sie nicht wollen, andre haben Viel von dem, was sie nicht mögen und Wenig, was sie begehren. Demnach verhält sich die Sache so, dass Reichthümer, Ehren, Gesundheit, Krankheit, Kinder und alle begehrenswerthen Dinge unter das Schicksal gestellt sind und nicht in unserer Gewalt liegen, dass wir vielmehr, wenn es unserm Begehren gemäss ist, darüber Lust empfinden und erfreut sind, wenn es dagegen unserm Begehren nicht entspricht, durch Gewalt gezogen werden; und durch dasjenige, welches uns wider unsern Willen trifft, wird es ersichtlich, dass auch das, welches wir wünschen, nicht um unseres Wollens willen uns

trifft, sondern dass es geschieht, so wie es geschieht, sowohl das, worüber wir Lust, wie das, worüber wir Unlust empfinden. Sonach werden wir Menschen gleichmässig von der Naturbestimmtheit, verschieden von dem Schicksal gelenkt, nur im Reiche unsrer Freiheit, da thut ein jeglicher was er will.

Nun aber wollen wir fortfahren und auch von dem Schicksal zeigen, dass es nicht über alle Dinge Gewalt hat, weil dies Etwas, welches Schicksal genannt wird, selbst eine Ordnung des Ausflusses [1]) ist, welche Gott den Herrschern und den Elementarwesen gegeben hat. Auf Grund dieses Ausflusses und dieser Ordnung verändern sich die Geister [2]) bei ihrem Herabgehen in die Seele, und die Seelen verändern sich bei ihrem Herabgehen in die Leiber, und eben das diese Veränderung bewirkende Agens [3]) heisst Schicksal (ḥelqa) und Gestirnconstellation (ܒܝܬ ܝܠܕܐ, Geburtshaus, d. i. Horoscop) dieser Versammlung, welche geschüttelt (gesiebt) und gereinigt ist zur Unterstützung des Dinges, welches durch die göttliche Güte und Gnade 11. unterstützt worden ist und unterstützt bleibt bis zur Vernichtung des Weltalls. Es wird also der Körper durch die Naturbestimmtheit gelenkt, wiewohl die Seele mit ihm leidet und empfindet, vom Schicksal aber wird der Körper nicht

---

1) ܡܪܕܝܬܐ Emanation. ܪܕܐ ausfliessen bei Ephr. Tom. III. De divers. serm. 3: ܡܪܕܝܐ ܡܒܘܥܐ ܗܘ ܕܪܕܘ ܡܒܘܥܗ̇ ܡ̈ܝܐ ܚ̈ܝܐ ܠܓܗ̈ܢܐ. Ebenso ist Gott ein ܡܒܘܥܐ ܕܡܒܘܥܗ ܪܕܐ ܡܪܕܘܬܐ Ephr. Tom. II. p. 556. E.

2) ܡܪܕܐ

3) Cureton übersetzt ܡܫܚܠܦܢܐ alternation, da aber das Schicksal hier als in die Naturbestimmtheit ܟܝܢܐ eingreifend dargestellt wird, so muss es als für sich subsistierend, hypostatisch aufgefasst werden. Ich übersetze daher ܡܫܰܚܠܦܳܢܳܐ ein Veränderung bewirkendes Agens.

behindert und nicht unterstützt in allen Dingen, welche er als einzelner für sich thut. So wird ein Mann nicht Vater vor dem fünfzehnten Jahre, und vor dem dreizehnten ein Weib nicht Mutter, ebenso hat das Greisenalter sein Gesetz, dass die Weiber aufhören zu gebären, und die Männer der Zeugungskraft beraubt werden, wogegen andre beseelte Wesen, gleichfalls durch ihre Naturbestimmtheit gelenkt, schon vor den bezeichneten Jahren nicht nur sich fortpflanzen, sondern auch für die Fortpflanzung schon zu alt sind. Wie nun die Menschenleiber, wenn sie altern, sich nicht fortpflanzen, so ist auch das Schicksal nicht im Stande ihnen Kinder zu geben, wenn der Leib nicht mehr die Naturbestimmtheit hat sie zu geben. Ebensowenig kann das Schicksal den Leib des Menschen beim Leben erhalten ohne Speise und Trank, noch ihm, trotz Speise und Trank die Unsterblichkeit verleihen, denn dieses und vieles Andere gehört unter die Naturbestimmtheit. Aber wenn die Zeiten und Arten der Naturwirkung zu Ende sind, dann tritt das Schicksal ein und wird unter jenen sichtbar und thut Dinge, eins vom andern verschieden, bald die Naturbestimmtheit unterstützend und fördernd, bald sie hindernd und zurückhaltend; so stammt denn von der Naturbestimmtheit das Wachsthum und die Vollendung des Leibes, aber im Schicksal liegen, abgesehen von der Naturbestimmtheit, die Krankheiten und Schäden des Leibes. Von der Naturbestimmtheit geht die Vereinigung der männlichen und weiblichen Wesen, so wie die befriedigende Ruhe beider Theile aus, das Schicksal aber bedingt den Hass und die Trennung der Vereinigung, alle Unreinheit und allen Schmerz; es ist das Schicksal um dessentwillen die Menschen die Vereinigung in der Wollust vollziehen. Von der Naturbestimmtheit stammt Geburt und Kinder, von dem Schicksal aber werden die Kinder verdorben, weggenommen und sterben zur Unzeit, von der Naturbestimmtheit erfolgt eine Sättigung mit Massen für alle Leiber, vom Schicksal, Mangel an Unterhalt und Leibesbeschwerden, ebenso wie Schwelgerei und aller unnöthige Luxus. Die Natur

ordnet an, dass Greise für Jünglinge, Weise für Thoren Richter sind, dass Starke die Herrscher der Schwachen, Muthige die der Feigen sind, das Schicksal aber macht es, dass Jünglinge über Greisen, Thoren über Weisen stehen, und dass in den Zeiten der Fährlichkeit, Schwache die Starken und Feige die Muthigen befehligen.

12. Vor allem aber bemerkt, dass jederzeit, wenn die Naturbestimmtheit von ihrem geraden Wege abgelenkt wird, dies vermöge des Schicksals geschieht, welches für jene das störende Princip ist, weil die Häupter (ܪ̈ܫܐ rische) und Lenker (Medabbrâne), in welchen das Veränderungsprincip liegt [1]), welches Horoscop genannt wird, einander feindlich entgegenstehen. Der eine Theil von diesen, welche die rechts stehenden genannt werden, sind der Naturbestimmtheit förderlich und mehren ihre Schönheit, wenn ihnen der Ausfluss (ܡܪܕܝܬܐ, Mardithâ, Emanation) günstig ist und sie an hohen Stellen in der Station in ihren eignen Theilen stehen, welche aber Linke genannt werden, die sind böse, und wenn sie hohe Stellen einnehmen, so werden sie der Natur feindlich, sie schaden nicht dem Menschen allein, sondern zeitweilig auch den Thieren, den Bäumen, den Früchten, den Jahresproducten, den Wasserquellen und überhaupt allen Dingen, die unter einer Naturbestimmung stehen, welche von der Lenkung (ܡܕܒܪܢܘܬܐ Medabbranûtha) jener (Sternconstellationen) abhängig sind. Wegen dieser Theilungen und Spaltungen, welche zwischen den Herrschern (Schlitâne) existieren, giebt es Menschen, welche meinen, dass die Welt ohne eine Oberleitung gelenkt wird, weil sie nicht begreifen, dass diese Spaltungen und Theilungen sammt der Rechtferti-

---

1) Cureton übersetzt hier wie oben ܡܫܚܠܦܢܐ alternation ich schreibe hier meiner ersten Wiedergabe „das Veränderung bewirkende Agens“ entsprechend das Veränderungsprincip. Oben gab ich ܡܬܝܠܕܐ Sternconstellation, doch pflegt es mit Horoscop übersetzt zu werden.



gung und Verdammung aus dem Vermögen[1]) stammen, welches von Gott in die Freiheit gelegt ist, so dass auch diese Principien[2]) durch die Herrschaft über sich selbst entweder gerecht sind oder sich verschulden. Wie wir nun sehen, dass das Schicksal der Naturbestimmtheit entgegentritt, so können wir auch sehen, wie die freie Selbstbestimmung des Menschen zuweilen das Schicksal zurückstösst und drängt, doch nicht in jedem Stücke, wie ja auch das Schicksal nicht überall die Naturbestimmtheit zurückstösst. So geziemt sich's nun, dass diese drei Dinge, die Naturbestimmtheit, das Schicksal und die Freiheit bei ihrem Dasein erhalten werden, bis der Ausfluss vollendet, und Mass und Zahl erfüllt ist, so wie es von dem, der anordnet, bestimmt ist, welcher Art das Leben und das Ende aller Creaturen und der Zustand aller Wesen und Naturen sein soll.

Da sprach Awida: Mit dem, was du dargelegt hast, hast du mich überzeugt, dass der Mensch nicht durch Naturbestimmtheit sündigt, und dass die Menschen nicht auf gleiche Weise gelenkt werden. Wenn du jetzt auch zu zeigen vermagst, dass diejenigen, welche nun einmal sündigen, es nicht wegen des Schicksals und Fatums (ܦܘܣܩܢܐ, Phuskâna) thun, alsdann muss man glauben, dass der Mensch freie Selbstbestimmung besitze, dass er bei seiner Naturbestimmtheit sich dem Guten nähern und das Böse meiden kann, so dass er am jüngsten Tage nach Recht gerichtet wird.

Hierauf erwiederte Bardesanes: Wie du dich daraus, dass die Menschen nicht gleichmässig gelenkt werden, **13.** überzeugt hast, dass sie nicht aus ihrer Naturbestimmtheit heraus sündigen, so wirst du dich auch überzeugen müssen, dass sie keineswegs auf die Bestimmung ihres Schicksals hin sündigen, wenn ich dir beweisen kann, dass die richterliche

1) ܕܘܒܪܐ

2) ܡܕ̈ܒܪܢܐ eigentl. agentia, gemeint sind die persönlich gedachten Herrscher, Lenker etc.

Entscheidung (der bestimmende Einfluss) der Schicksale und Herrscher nicht alle Menschen auf gleiche Weise bewegt (zum Thun und Lassen treibt), sondern dass wir freie Selbstbestimmung über unsre Person haben, um weder der Naturbestimmtheit der Physis (ܟܝܢܐ) zu dienen, noch durch die Lenkung der Herrscher getrieben zu werden.

Awida aber entgegnete: Zeige mir dies, und ich bin von dir überzeugt, Alles was du mir gebeutst, ich werde es ausführen.

Da sagte Bardesanes: Hast du die Bücher der babylonischen Astrologen gelesen, worin geschrieben steht, was die Sterne in ihren Constellationen bei dem Horoscop der Menschen für einen Einfluss ausüben, und die Bücher der Aegypter, worin alle Zufälle, die die Menschen betreffen werden, verzeichnet sind?

Und Awida antwortete: Ich habe zwar astrologische Schriften gelesen, doch weiss ich nicht, was die babylonischen und aegyptischen sind.

Bardesanes aber sagte: Die Lehre beider Länder ist dieselbe.

Awida antwortete: Das ist bekannt, dass es so ist.

Da entgegnete Bardesanes: So höre nun und lerne, dass alle Menschen das, was die Sterne bestimmen durch ihr Schicksal und ihre Zahlen, nicht auf der ganzen Erde gleichmässig ausführen. Denn die Menschen haben sich an allen Orten Gesetze gegeben vermöge der freien Selbstbestimmung, welche ihnen von Gott geschenkt ist, da doch dies Geschenk selbst der Feind der Schicksalsbestimmung seitens der Herrscher ist, welche sich eine Macht aneignen, die ihnen nicht gegeben ist. So werde ich nun beginnen, so weit ich mich zu entsinnen vermag, vom östlichen Ende der Welt an aufzuzählen.

I. Gesetze der Serer[1]). Die Serer haben Gesetze

---

1) Ueber die Serer, vgl. Plin. H. N. 6, 17. Solinus 53. Pomp. Mela 1, 2. C.

nicht zu tödten, Unzucht zu treiben, und keine Götzen anzubeten; im ganzen Sererland giebt es keine Götzenbilder, keine Hure, keinen Mörder und keinen Gemordeten, wiewohl auch sie zu allen Stunden und zu allen Tagen geboren werden. Der gewaltthätige Mars (ܐܪܝܣ ܚܝܠܬܢܐ) zwingt also die Freiheit der Serer nicht, auch wenn er mitten am Himmel steht, dass ein Mann das Blut seines Nächsten mit einer eisernen Waffe vergiesse, auch zwingt die Venus (ܒܠܬܝ) in Conjunction mit Mars keinen serischen Mann sich mit seines Nächsten Frau oder mit einem andern Weibe zu vermischen, Reiche aber und Arme, Kranke und Gesunde, Herrscher **14.** und Beherrschte giebt es dort, weil dies unter die Gewalt der Lenker (ܡܕܒܪ̈ܢܐ Medabbrâne) gesetzt ist.

II. Gesetze der Brahmanen[1]), welche in Indien sind. Weiter haben bei den Indern die Brahmanen, deren es unter ihnen viele Tausende und Zehntausende giebt, ein Gesetz nicht zu tödten, keine Götzen zu fürchten, nicht Unzucht zu treiben, kein Fleisch zu essen und keinen Wein zu trinken. Nichts von diesem findet unter ihnen Statt und Tausende von Jahren lassen sie sich von diesem Gesetze, welches sie sich selbst gegeben haben, leiten. Daneben giebt es ein andres Gesetz in Indien in demselben Himmelsstrich[2]) für diejenigen, welche nicht zum Geschlecht und zur Lehre der Brahmanen gehören, wonach sie den Götzen dienen, Hurer und Mörder sein und andre schlechte Dinge thun sollen, die den Brahmanen nicht anstehen. In dem Himmelsstrich Indiens giebt es Menschen, die gewohnheitsmässig Menschenfleisch geniessen, wie die übrigen Menschen Thierfleisch essen. So zwingen also die bösen Sterne die

---

1) Vgl. Strabo 10. p. 712. Orig. c. Cels. p. 19 ed. Spencer; Hieron. adv. Jov. Opp. ed. Ernesti II. p. 55. Palladius de Gentibus Indiae et Bragman. ed. Bisse, Lond. 1665. C.

2) ܩܠܝܡܐ Cureton Clime, wird wie das arab. اقليم für Zone, Himmelsstrich zu halten sein, deren die Araber sieben haben, was auch unten Philipp dem Bardesanes einwirft und um Aufklärung bittet.

Brahmanen nicht schlechte und unreine Handlungen zu begehen, die guten Sterne bereden die andern Inder nicht das Böse zu meiden, und die, welche gut an die ihnen gebührenden Plätze in die Zeichen der Menschlichkeit (d. i. die Constellation unter der milde Menschen geboren werden) gestellt sind, überreden die Menschenfleischesser durchaus nicht.

III. Gesetz der Perser[1]). Ferner haben die Perser sich Gesetze gegeben, ihre Schwestern, ihre Töchter und ihrer Töchter Töchter zu Weibern zu nehmen, einige gehen noch weiter und nehmen sogar ihre Mütter. Von diesen Persern sind einige, die Magier heissen, weit zerstreut und leben in Medien, im Lande der Parther, in Parthu, in Aegypten und in Phrygien; und in allen Ländern und Himmelsstrichen, wo sie sind, lassen sie sich von diesem Gesetze, welches ihren Vätern gegeben ist, leiten. Dennoch können wir nicht sagen, dass für alle Magier und die übrigen Perser, Venus mit dem Monde und dem Saturn (ܟܐܘܢ Kewân) im Hause des Saturn zusammenstand in ihren Theilen (Massen), während Mars ihnen zusah (Zeuge war). Es giebt viele Orte in dem Reich der Parther, wo die Männer ihre Weiber, ihre Brüder und ihre Söhne tödten, ohne eine Strafe zu verwirken, während bei den Römern und Griechen jeder, der einen solchen tödtet, sich einer grossen Strafzüchtigung schuldig macht.

IV. Gesetze der Gelen. Bei den Gelen säen und ernten die Weiber, sie bauen und verrichten alle 15. Werke der Arbeiter, sie kleiden sich nicht in bunte Gewänder, tragen keine Schuhe und bedienen sich keiner wohlriechenden Salben. Niemand klagt sie an, wenn sie mit Fremden Ehebruch treiben oder sich mit ihren Haussclaven vermischen. Ihre Männer, die Gelen kleiden sich in bunte Gewänder, schmücken sich mit Edelsteinen und Gold und salben sich

---

1) Vgl. Tertullian. adv. Nation. 1, 18. Orig. c. Cels. p. 248. 331. Clem. Hom. 19, 19. C.

mit wohlriechenden Salben. Aber sie lassen sich nicht wegen ihrer Weichlichkeit so bestimmen, sondern wegen des Gesetzes, das ihnen gegeben ist, und alle Männer lieben die Jagd und führen Krieg. Trotzdem können wir nicht behaupten, dass für alle Gelinnen Venus im Steinbock (ܓܕܝܐ oder im Wassermann (ܕܘܠܐ Dawwâla) an einem Unglücksplatz gestanden hat, (ܒܝܫܘܬ ܓܕܐ Bischuth Gadda) und es ist unmöglich anzunehmen, dass für alle gelischen Männer Mars und Venus im Widder (ܐܡܪܐ Emra, eigentl. Lamm) waren, eine Stelle, von der es heisst, dass tapfere und üppige [1]) Männer geboren werden.

V. Gesetze der Bakhtrianer. Bei den Bakhtrianern, welche Kaschanen [2]) heissen, zieren sich die Weiber mit schönen Männerkleidern, mit vielem Golde und edlen Kleinodien; Sclaven und Mägde sind mehr für ihren Dienst, als für den ihrer Ehemänner, und sie reiten auf Pferden, welche mit goldenem Zaumzeug und edlen Steinen geschmückt sind. Diese Weiber bewahren die Keuschheit nicht, sondern sie vereinigen sich mit ihren Sclaven und mit Fremden, welche in jenes Land kommen, ihre Männer aber machen ihnen daraus keinen Vorwurf und sie fürchten sich nicht, weil die Kaschanen ihre Weiber als Herrinnen ansehen. Hier kann man doch nicht sagen, dass für alle bakhtrischen Weiber Venus, Mars und Juppiter (ܟܘܟܒܝܠ Kaukabil) im Hause des Mars mitten am Himmel stehen, die Stelle, wo

---

1) Das syr. ܡܢܦܩܐ, welches Cureton nach Euseb. und Caesarius *σπατάλους* lascivious wiedergiebt, bestätigt sich in diesem Sinn durch das chald. נְפַק בַּר Cynaedus, ad concubitum masculum prostitutus und fem. נַפְקָה scortum, cujus proprium *vagando* varietatem libidinis quaerere = זוֹנָה und קְדֵשָׁה.

2) Was Kaschanen bezeichnet, ist unbekannt. Zu vergleichen wäre كشانية und كسان Abulfeda Géogr. edit. Reinaud et de lane p. 492, 500. Strabo 15. p. 728. *Λέγονται δὲ καὶ Κίσσιοι οἱ Σούσιοι.* Ptol. Geogr. 6, 3 nennt *ἡ Κίσσια* und *οἱ Κόσσοι* bei Susiana. C.

reiche, ehebrecherische Weiber geboren werden, die ihre Männer in allen Stücken sich dienstbar machen.

VI. Gesetze der Racamäer, der Edessener und Araber. Bei den Racamäern, Edessenern und Arabern wird nicht nur die getödtet, welche die Ehe gebrochen hat, sondern auch die, auf der der Verdacht des Ehebruchs ruht, verwirkt Strafe.

VII. Gesetze in Ḥatra. In Ḥatra ist ein Gesetz gegeben, dass wer den geringsten Gegenstand stiehlt, selbst wenn er gemein wie Wasser [1]) wäre, gesteinigt wird. Bei den Kaschanen speit man demjenigen, welcher etwas der Art gestohlen hat, in das Antlitz. Bei den Römern wird, wer einen kleinen Diebstahl vollführt hat, gegeisselt und entlassen. Wer jenseit des Euphrat und im Osten als Dieb oder Mörder geschimpft wird, erzürnt sich nicht sehr, wenn aber einer Mannschänder gescholten wird, dann rächt er sich bis zur Begehung eines Mordes.

VIII. Gesetze **16.** ..... Bei .... Knaben .... uns und nicht wird ge .... (Lücke in der Handschrift) [2]) .... Weiter tödten im ganzen Oriente die Väter und Brüder diejenigen, welche öffentlich geschmäht werden, zuweilen zeigen sie auch ihre Gräber nicht. Die Gesetze der Orientalen [3]) sind zu Ende.

IX. Im Norden bei den Galliern und im Lande

---

1) Syr. ܕܡܝ̈ܐ ܫܘܐ wörtlich dem Wasser gleich. Cureton bemerkt: Eusebius has *ὀβόλου ἄξιον*, as if he had read ܕܡܥܐ ܫܘܐ.

2) Hier war von der hellenischen Paederastie die Rede, wie aus Euseb. hervorgeht. Nach Cureton ist die Stelle absichtlich radiert.

3) Wenn die Lesart richtig ist, was mir nicht unwahrscheinlich ist, so sind diese Worte als Unterschrift des ersten Abschnitts zu fassen. Der Redner spricht nun von nördlichen Völkern. Das *παρὰ Γάλλοις* des Euseb. und der Recognitionen gebrauchen wir ohnehin noch, da der Text ܘܕܓܪܡܢܝܐ ܠܗܘܢ unvollständig ist und durch ܒܓܠ ܠܓܠܝ̈ܐ ergänzt werden muss.

der Germanen und ihrer Nachbaren [1]) dienen die schönen Jünglinge unter ihnen den Männern als Weiber, sogar Feste feiern sie dabei, und dies wird ihnen nicht als Schmach und Schande angerechnet, weil es für sie ein Gesetz ist. Dabei können wir doch nicht sagen, dass für alle die, welche unter den Galliern mit dieser Schmach befleckt werden, in ihren Horoscopen Mercur mit Venus im Hause des Saturn und in den Gebieten des Mars und in den Thierzeichen des Westens standen, denn von Männern, welche unter dieser Constellation geboren werden, steht doch geschrieben, dass sie Unwürdiges erleiden wie Weiber.

X. Gesetze der Britanier. Bei den Britaniern nehmen viele Männer ein Weib [2]).

XI. Gesetze der Parther. Bei den Parthern nimmt ein Mann viele Weiber und alle sind seinem Gebote in Keuschheit unterthänig, eines Gesetzes wegen, das dort gegeben ist [3]).

XII. Gesetze der Amazonen. Alle Amazonen, das gesammte Volk, haben keine Männer, sondern wie die Thiere gehen sie einmal im Jahre zur Frühlingszeit aus ihrem Gebiete, überschreiten den Fluss, und richten, wenn sie

---

1) Den Text, welcher lautet ܒܓܪܡܢܝܐ ܕܝܢ ܘܒܐܬܖ̈ܘܬܐ ܕܓܪܡܢܝ̈ܐ ܘܕܩܪܝܒܝܢ ܠܗܘܢ habe ich übersetzt als ob stünde ... ܒܓܪܡܢܝܐ ܕܝܢ ܒܓܠܐ ܓܪܡܢܝ̈ܐ ܘܒܐܬܖ̈ܘܬܐ; dabei kann ich aber die Vermuthung nicht bergen, dass in dem Wort ܒܓܪܡܢܝܐ eigentlich ܒܓܠܐ ܓܪܡܢܝ̈ܐ steckt, dann wäre zu übersetzen: Bei den Galliern aber und im Land der Germanen und ihrer Nachbaren. Dies ist mir das Wahrscheinlichste, da ein syrischer Abschreiber des 6. oder 7. Jahrhunderts von den Galliern schwerlich viel wusste und daher die Stelle änderte.

2) Vgl. Caes. de bell. gall. 5, 14:

3) Die Namensform ܦܪܬܘܝܐ Partwâje ist um das Wau willen bemerkenswerth, welches dem altpersischen Parthava entspricht, auch griech. ist das Land *Παρθυήνη*, *Παρθυαία* mit Ypsilon für das v, später schwindet es in den Formen Parthia, *Παρθία*.

hinüber sind, ein grosses Gastmahl auf einem Berge an. Dann kommen die Männer aus diesem Gebiete, bleiben vierzehn Tage bei ihnen und vermischen sich mit ihnen, wobei sie empfangen. Darauf gehen sie in ihr Land zurück und setzen von den Kindern, was männlich ist, aus, die weiblichen aber ziehen sie auf. Nun ist es doch klar, dass nach dem Naturgesetz, wie alle in einem Monat schwanger werden, so auch alle in einem Monat gebären, ein weniges früher oder ein weniges später, und wie wir gehört haben sind sie alle kräftig und kriegerisch. Keiner aber von den Sternen kann den Knaben, die geboren werden, helfen, dass sie nicht ausgesetzt würden.

Buch der Astrologen. Im Buche der Astrologen (Chaldäer) steht: Wenn Mercur mit Venus im Hause des Mercur steht, so bringt dies Bildhauer, Maler und Geldwechsler hervor, sind sie aber im Hause der Venus, so verursacht dies Salbenhändler, Tänzer, Sänger und Dichter. Allein im ganzen Lande der Araber und der Saracenen, **17.** im obern Libyen, bei den Mauretaniern, im Lande der Numidier, an der Mündung des Okeanus, im äussern Germanien, im obern Sarmatien, in Spanien, in allen Ländern nördlich von Pontus, im ganzen Bereich der Alanen, bei den Albaniern, bei den Ṣaṣâje und den Berusâje [1]), die jenseits des Duero sitzen, da sieht kein Mensch Maler, Bildhauer, Salbenhändler, keiner Geldwechsler und Dichter, vielmehr ist der bestimmende Einfluss des Mercur und der Venus verhindert die ganze Welt zu umkreisen.

In ganz Medien wirft man die Menschen, wenn sie sterben, selbst wenn noch Athem in ihnen ist, den Hunden vor, und die Hunde fressen die Todten von ganz Medien. Dennoch können wir nicht behaupten, dass alle Medier geboren werden, während für sie der Mond mit Mars im Krebs am

1) Ich weiss nicht was für Völker dies sind. Darf man an Sachsen denken, die nach 150 erwähnt werden? Auch Curet. kann die Namen nicht unterbringen.

Tage unter der Erde steht, denn wer so geboren wird, steht geschrieben, den fressen die Hunde.

Wenn die Inder sterben so werden sie mit Feuer verbrannt und ihre Weiber verbrennen sich in grösser Zahl lebendig mit ihnen, wir dürfen aber nicht meinen, dass für alle indischen Weiber, die sich selbst verbrennen, in ihrem Horoscop Mars und die Sonne im Löwen bei Nacht unter der Erde stand, unter welcher Bedingung die geboren werden, welche mit Feuer verbrannt werden.

Alle Germanen sterben durch Erwürgung [1]), abgerechnet die, welche im Kriege fallen, es ist aber unmöglich, dass für alle Germanen in ihrem Horoscop der Mond und Hora (ܫܥܬܐ die Stunde) zwischen Mars und Saturn steht, sondern an allen Orten werden Menschen an jedem Tage und zu jeder Stunde geboren unter ganz verschiedenen Horoscopen, die Gesetze der Menschen überwinden die Vorausbestimmung und von ihren Gewohnheiten lassen sie sich lenken.

So zwingt also das Schicksal die Serer nicht einen Mord zu begehen, wenn sie nicht wollen, nicht die Brahmanen Fleisch zu essen, noch die Perser ihre Töchter und Schwestern nicht zu heirathen, oder die Inder nicht zu verbrennen, es verhindert die Meder nicht, dass sie von Hunden verzehrt werden, veranlasst die Parther nicht, dass sie nicht mehrere Weiber nehmen, nicht die Britanier, dass mehrere Männer ein Weib heirathen, es bestimmt die Edessener nicht dazu ihre Keuschheit aufzugeben oder die Hellenen gymnastische Uebungen zu unterlassen [2]), es treibt die Römer nicht an, den ewigen Ländererwerb aufzugeben, die Gallier

---

1) Die Germanen liebten den „Strohtod“ nicht, worauf noch Tegnér in der Frithjofs Saga hindeutet:

Nu vill jag rista
Geirsodd och blöda,
Strådöd ej höfves för Nordmannakung.

2) Hier fehlen im Msc. einige Worte. Die Erwähnung der Griechen und Römer lässt vermuthen, dass ihre Namen in die Lücke p. 16 gehören.

nicht, sich unter einander zu heirathen (die Männer), die Amazonen nicht ihre Knaben aufzuziehen, im ganzen Umkreise der Welt zwingt das Horoscop keinen Menschen 18. die Kunst der Musen zu üben, sondern, wie ich gesagt habe, an allen Orten und unter jedem Volke bedienen sich die Menschen ihrer natürlichen Freiheit, wie sie wollen. Dem Schicksal und der Naturbestimmtheit sind sie (in gewisser Art) unterworfen, weil der Leib, mit dem sie bekleidet sind, bald ihrem Willen entspricht, bald nicht, denn an allen Orten und unter jedem Volke giebt es Reiche und Arme, Herren und Diener, Gesunde und Kranke, ein jeglicher je nachdem ihn das Schicksal und das Horoscop trifft.

Da sprach ich zu ihm: Hiervon hast du, o Vater Bardesanes, uns überzeugt, und wir wissen, dass es wahr ist. Aber weisst du auch, dass die Chaldaeer sagen, die Erde zerfalle in sieben Theile, welche Klimata (Himmelsstriche, vgl. die obige Note) heissen, und über jeden dieser Theile herrsche je einer von den sieben Sternen und in jedem einzelnen dieser Striche walte die Entscheidung seiner Herrschaft vor, was Nomos [2]) genannt wird?

Da antwortete er mir: Zuvor wisse, mein Sohn Philippus, dass die Astrologen diese Rede zur Ausbreitung des Betruges erfunden haben, denn wenn auch die Erde in sieben Theile getheilt ist, so werden doch in jedem einzelnen dieser Theile viele gänzlich verschiedene Gesetze gefunden. Es giebt also nicht sieben Gesetze in der Welt nach der Zahl der sieben Sterne, auch nicht zwölf nach der Zahl der

---

1) ܢܡܘܣܐ ist zwar *νόμος*, Gesetz, sollte es aber in dieser Verbindung nicht *νομός* Gau sein, über jedem Himmelsgau steht dann ein Planet, oder nach Manilibus eins der Zeichen des Thierkreises über den einzelnen Ländern. So heisst es z. B. Syrien stünde unter dem Widder, ebenso Persien, Indien unter dem Krebs, Deutschland unter dem Steinbock, Italien unter der Wage u. s. w. Ueberhaupt bestätigt Manilius im Astronomicon die hier gegebnen Bestimmungen vielfach, doch lohnt es der Mühe nicht, den astrologischen Meinungen nachzugehen. Belehrungen über das Horoscop finden sich in Schleidens Studien

Thierkreiszeichen, auch nicht sechsunddreissig nach der Zahl der Decane, sondern es giebt vielerlei Gesetze von Reich zu Reich, von Ort zu Ort, von Kreis zu Kreis und in jedem Wohnsitz, die alle von einander verschieden sind. Ihr erinnert euch, dass ich euch sagte, dass in dem einen Clima der Inder Menschen sind, die nicht einmal Thierfleisch essen, und wieder andre, die sogar Menschenfleisch essen. Ferner sagte ich über die Perser und Mager, dass sie nicht im Clima von Persien allein ihre Töchter und Schwestern heirathen, sondern an jedem Orte, wohin sie gehen, folgen sie dem Gesetze ihrer Väter und bewahren ein Geheimniss über das, welches sie ihnen überliefert haben. Bedenkt ferner, dass ich euch viele Völker genannt habe, die den ganzen Erdkreis rings umgeben, die nicht in einem Clima, sondern unter allen Winden und in allen Climen wohnen, und dass es bei ihnen die Künste nicht giebt, welche Mercur und Venus in ihrer Conjunction mit einander, veranlassen. Wenn es Gesetze für die Climate gäbe, dann könnte doch dies nicht Statt finden; aber es ist deutlich, weil diese Menschen fern sind vom Umgange mit andern, so sind sie vielartig in ihren Lebensweisen.

19. Wie viele weise Männer, denkt ihr wohl, haben die Gesetze, welche ihnen nicht gut gegeben schienen, aus ihren Ländern abgeschafft? Wie viele Gesetze sind in der Noth aufgelöst, wie viele Könige hoben, wenn sie fremde Länder erobert hatten, die bestehenden Gesetze auf, und gaben solche, die ihnen beliebten? Und wenn dies geschah, dann war kein Stern im Stande das Gesetz zu erhalten. Ein Beispiel liegt euch nahe genug, dies zu sehen. Als jüngst die Römer Arabien eroberten und alle Gesetze, die vor ihrer Zeit gegolten hatten, abschafften, vor allem die Beschneidung, welche sie an sich auszuführen pflegten, da unterwarf sich der eine, welcher seiner selbst Herr war, dem Gesetze, das ihm ein anderer, der auch Selbstherrschaft empfangen hat, auferlegte. Doch will ich euch noch etwas sagen, was mehr als alles andere die Thoren und Glaubensarmen über-

führen kann. Die Juden, welche durch Mosen das Gesetz empfangen haben, beschneiden ihre männlichen Kinder am achten Tage, ohne die Ankunft der Sterne zu erwarten, das Landesgesetz scheuen sie nicht, und der Stern, der in einem Clima herrscht, zwingt sie nicht mit Gewalt, vielmehr, ob sie in Edom oder Arabien, in Griechenland oder Persien, im Norden oder Süden sind, dies Gesetz, das ihnen von ihren Vätern gegeben ist, vollbringen sie. Und hierbei ist es doch klar, dass sie dies nicht wegen des Horoscops thun, denn es ist unmöglich, dass über allen Juden am achten Tage, an dem sie beschnitten werden, Mars steht, so dass Eisen über sie kommt, und ihr Blut vergossen wird. Ueberall wo sie sind, erweisen sie den Götzen keine Ehrfurcht, einen von den sieben Wochentagen ruhen sie mit ihren Kindern von aller Arbeit, von allem Bauen, allem Niederreissen, vom Kaufen und Verkaufen, sie tödten am Sabbath auch kein Thier, zünden kein Feuer an und halten kein Gericht; dabei wird kein Mensch unter ihnen gefunden, dem das Schicksal geböte am Sabbath mit Gewinn oder mit Schaden seine Sache zu führen, niederzureissen oder aufzubauen oder eines von den Dingen zu thun, welche alle die, die dies Gesetz nicht empfangen haben, verrichten. Sie haben auch noch andre Vorschriften (für den Sabbath), durch welche sie sich anders als die übrigen Menschen bestimmen lassen, wiewohl sie doch an diesem Tage zeugen und geboren werden, erkranken und sterben, da dieses nicht in der Gewalt der Menschen steht.

20. In Syrien und Edessa pflegten die Menschen ihre Mannheit [1]) zu Ehren der Tarátha fortzuschneiden, als aber

---

1) Cureton übersetzt ܓܒܪܘܬܐ mit foreskin, Vorhaut, doch wäre dies syrisch ܥܘܪܠܘܬܐ, auch das Verbum dieser Stelle, ܦܣܩܝܢ excidit, geht auf die Entmannung, beschneiden ist oben mit ܓܙܪ gegeben. Der Namen Tarátha findet sich auch bei Jacob von Sarug Assem. Bibl. or. I, 327, vgl. Chwolsohn Ssabier II, 157; der Gallencultus deutet

der König Abgar gläubig wurde, da gebot er, dass man jedem, der sich entmannte, die Hand abhauen solle, und von dem Tage an bis jetzt entmannt sich Niemand in Edessa.

Was aber sollen wir, die wir Christen sind, über das neue Geschlecht sagen, welches an jedem Orte und in allen Gegenden Christus durch seine Ankunft errichtet hat, die wir, wo wir auch sein mögen, mit dem einen Namen der Christen bezeichnet werden? An einem Tage, dem Sonntage versammeln wir uns, an den Tagen der Lectionen [1]) enthalten wir uns der Nahrung, die Brüder unter den Galliern nehmen keine Männer, die in Parthien nicht zwei Weiber, die unter den Juden beschneiden sich nicht. Unsre Schwestern unter den Gelen und Kaschanen vermischen sich nicht mit Fremden, die Perser beirathen ihre Töchter nicht, die in Medien fliehen weder ihre Todten, noch begraben sie dieselben noch lebendig oder werfen sie den Hunden zum Frasse vor. Die in Edessa tödten ihre Weiber und Schwestern nicht, wenn sie die Ehe brechen, sondern halten sich von ihnen fern (Excommunication?) und übergeben sie dem Gerichte Gottes, die in Ḥaṭra steinigen die Diebe nicht, sondern wo sie auch sind, und an welcher Stelle sie weilen, die Gesetze der Länder halten sie nicht ab von dem Gesetze ihres Messias, und die Schicksalsbestimmung der Lenker zwingt sie nicht, solcher Dinge sich zu bedienen, die in ihren Augen für unrein gelten. Krankheit aber und Gesundheit, Reichthum und Armuth, die nicht in ihrer freien Selbstbestimmung liegen, treffen sie, wo sie auch sein mögen. Denn wie die freie Selbstbestimmung der Menschen nicht

---

auf die dea syra, das Wort lässt sich durch ܬܪܥܐ, porta, mit rima vermitteln. Vgl. auch ܬܪܘܥܬܐ rima, fissura und den Namen der Atergatis.

1) Curet. on appointed days, weil er ܩܪܝܢܝܢ nicht versteht, ich vermuthe dafür ܩܶܪ̈ܝܳܢܺܝܢ lectiones. So Ephr. II. p. 548. C. Marcion ܕܡܪܩܝܘܢ ܕܒܩܪ̈ܝܢܘܗܝ ܠܕܟܝܐ, Marcion der durch seine Vorlesungen den Reinen betrübt.

durch den Zwang der Sieben gelenkt wird, und wenn sie beeinflusst wird, diesem Einflusse entgegentreten kann, so ist doch der Mensch in seiner Erscheinungsform (der Mensch, der gesehen wird, wörtlich) nicht sogleich im Stande sich der Einwirkung seiner Lenker zu entziehen, denn er ist Sclave und unterthänig. Wenn wir Alles thun könnten, dann wären wir Alles, und wenn gar nichts in unserer Hand läge, so wären wir Werkzeuge für Andre. Sobald aber Gott will, so können alle Dinge ohne Störung geschehen, denn diesen grossen und heiligen Willen vermag nichts in Schranken zu halten. Auch diejenigen, welche ihm entgegen zu stehen meinen, stehen ihm nicht durch Kraft entgegen, sondern durch Bosheit und Irrthum. Und dies kann eine kleine Weile dauern, weil er gnädig und langmüthig gegen alle **21.** Wesen ist, damit sie so, wie sie sind, bleiben und sich von ihrem Willen lenken lassen können, aber sie sind gebunden durch die Werke, welche geschehen und durch die Einrichtungen, welche zu ihrem Wohle getroffen sind. Denn diese Ordnung und Lenkung, welche gegeben ist, und dies Zusammenwirken des Einen mit dem Andern hält die Gewalt der Naturwesen nieder, so dass sie weder absolut schädigend, noch absolut geschädigt sein können, wie sie vor der Schöpfung der Welt schädigend und geschädigt waren. Es wird aber eine Zeit kommen, in der auch die Schädigung, welche noch bei ihnen besteht, vollendet sein wird, durch die Lehre, welche in einer andern Verbindung liegen wird. Dann werden bei der Errichtung jener neuen Welt alle übeln Störungen ruhen, aller Abfall wird beendigt, alle Thoren überzeugt und alle Mängel ausgefüllt sein und dann wird Ruhe und Friede herrschen durch das Geschenk dessen, welcher der Herr aller Naturwesen ist.

Ende des Buches von den Gesetzen der Länder.

III.

Das System des Bardesanes.

Es ist eine an sich nicht so leicht zu beantwortende Frage, welche Reflexionen die Gnostiker zum Ausbau ihrer bunten Systeme angetrieben haben mögen, was aber den Bardesanes veranlasst hat sich seinen eignen Lehrbegriff zu bilden, das zeigt uns dieser Dialog. Die Triebfeder war sein Bestreben die ethischen Interessen aufrecht zu erhalten, das Dasein der Willensfreiheit und somit der Verantwortlichkeit darzulegen, und das Uebel zu erklären ohne Gott zu dessen Urheber zu machen.

Es war am Ende des zweiten Jahrhunderts, wie uns Euseb. H. E. 5, 27 erzählt, eine unter den Haeretikern vielfach verhandelte Frage, woher das Böse stamme, und es ist der bedeutendsten Stimmen eine, die uns aus jener Zeit her in unserm Dialoge entgegentönt; der Gegenstand wird nach allen Seiten hin gewendet und endlich der springende Punkt entdeckt, von dem aus sich das Dasein des Bösen für denjenigen erklären lässt, der den Zusammenhang von moralisch Bösem, der Sünde und physisch Bösem, dem Uebel nicht zugesteht.

Der scheinbar einfachste Weg zur Lösung der Frage ist der Dualismus, der Geist befriedigt sich zunächst, auch für das Böse eine Ursache, sei es eine unpersönliche, die Materie, sei es eine persönliche, den Teufel, gefunden zu haben. Beginnt aber die Speculation sich nach dem Wesen der zwei Principien und nach ihrem gegenseitigen Verhältniss zu fragen, so mag sie ihre Antworten stellen, wie sie will, sie wird sich in Widersprüche verwickeln. Denn, erklärt die Speculation das böse Princip als Materie für ewig, so wird das gute Princip ohnmächtig, da es den Qualitäten der Hyle seine Natur nicht völlig ausprägen kann, und so an ihr seine Schranke hat; erklärt sie es für nicht ewig, so muss der

Urheber des Alls, Gott, das gute Princip, das Böse hervorgebracht haben, was sich innerlich widerspricht. Wird das böse Princip aber als persönliches ewig gedacht, so stehen sich zwei Ewige gegenüber, wodurch das Wesen des Bösen und sein Gegensatz gegen das Gute vernichtet wird, erscheint endlich das böse Princip als persönlich, endlich und frei, so fragt sich, wie konnte es seinem Urheber, dem guten Gott, ungetreu werden und abfallen. Hiermit kehrt die Frage nach vollendetem Kreislauf an den Anfang zurück, wie in jener höhern Geisterwelt, so ist auch in der niedern irdischen dem Dualismus der Ursprung des Bösen unerklärlich, oder wenn er denselben durch die Annahme eines ewig Bösen begreiflich zu machen sucht, so hebt er das Böse selbst auf, und macht sich folgerichtig, als nur zur Erklärung des Bösen nothwendig, überflüssig.

Mögen daher Basilides und Valentinus noch so viele Aeonen aus dem Urwesen hervorgehen lassen, um die Brücke von der Materie zu dem guten Geiste zu bauen, bei ihrer dualistischen Grundanschauung ist das Wesen des Bösen immer verkannt und die Möglichkeit der Vernichtung desselben, als des Zieles der Weltentwicklung, ausgeschlossen. Während nun Bardesanes schon durch die scharfe Hervorhebung des practisch sittlichen Interesses über die speculierende Theosophie diese beiden Gnostiker weit übertrifft, ist auch die Gnosis des Marcion in ihm schon überwunden, der in seiner ethischen Richtung ihm ähnlich, doch noch im Dualismus befangen bleibt, über den hinaus Bardesanes schon zum Monismus fortgeschritten ist. Sofern der edessener Gnostiker seiner Vorgänger Lehren zugleich benutzte und bekämpfte, mag auch Ephraem Recht haben, wenn er ihn dem Sohne der Hagar vergleicht, der alle beraubt, dessen Hand wider Jeden und aller Hände wider ihn. Hymn. 41. p. 532. Durch die kräftige Betonung des Monismus gelingt es ihm das Böse als ein Gott Feindiches, dennoch aber Unselbständiges und ihm endlich Unterworfenes festzuhalten, ein letztes Gericht, das über allen Abfall ergeht, als möglich

und nothwendig darzustellen und dem Menschen durch den empirischen Nachweis seiner formalen Freiheit seine sittliche Würde zu erhalten, auf der seine Verantwortlichkeit und damit die sittliche Ordnung des Lebens beruht. Die Selbstbeschränkung Gottes, der seinen Creaturen eine Zeit der freien Bewegung zugesteht, sie aber zugleich so stellt, dass die eine an der andern ihre Schranke hat, die Sünde als eignes Erzeugniss der creatürlichen Freiheit, das Böse als ungünstige Wirkung der höhern Creaturen auf die niedern und das endliche Gericht Gottes, das sich zu einem Reiche des Friedens verklärt, das sind die Grundgedanken des Bardesanes, die sich freilich nicht in abstract logischer Form, sondern unter mancherlei Bildern und Verhüllungen darstellten, zum System verknüpft aber ungefähr folgendermassen lauteten:

Gott der Urheber der Welt ist nur einer, der durch den Reichthum seiner Gnaden gegen alle Geschöpfe seine Liebe und Güte beweist, der aber auch seine Gerechtigkeit am Ende über allen Abfall und alle Sünden entfalten wird. Die Leitung der Welt ruht in seiner Hand, seine Einwirkung auf die Geschöpfe ist aber keine unmittelbare, sondern eine vermittelte und von ihm ursprünglich gesetzlich angeordnete, so dass der Lauf der Gestirne, die Grenzen von Festland und Meer, der Flug der Winde, die Festigkeit der Berge und der Erde Werkzeuge der nie irrenden Weisheit Gottes sind. Alle diese Dinge, welche Bardesanes Wesen (ܐܝ̈ܬܐ) nennt und mit einer gewissen Selbständigkeit begabt denkt, finden ihren Zweck in der Schöpfung des Menschen, der selbst nur seinem Willen unterthan ist, so dass er sich je nach seiner Handlungsweise versündigt oder unschuldig hält. Die ganze Schöpfung ist daher auf einen sittlichen Zweck hin angelegt, so jedoch, dass Gott durch seine einmalige Anordnung nicht gebunden ist, sondern willkürlich eingreifen kann. Die Möglichkeit eines solchen freien Eingreifens bleibt dadurch offen, dass die Wesenclassen, von denen weiter unten,

immer in Gottes Gewalt bleiben und ihm dienen. Von einem Demiurgen ist nirgend die Rede, *ἄρχοντες*, *δυνάμεις*, *ἐξουσίαι* und *στοιχεῖα* vermitteln den Verkehr des einigen Gottes mit seiner Welt.

Ueber die Art wie sich Bardesanes die Entstehung der Welt dachte, lässt uns der Dialog leider etwas im Dunkel, so viel aber können wir aus den Andeutungen abnehmen, dass er eine Emanation im gewöhnlichen Sinne nicht behauptete. Zum Begriffe der Emanation gehört wesentlich, dass das Emanierende unwillkürlich hervortritt und von dem Urwesen nicht absichtlich hervorgebracht wird, gerade aber ein solches bewusstes, stufenweises Aussichheraussetzen dürfte die Weise bezeichnen, in der sich Bardesanes die Schöpfung vorstellte. Bei einem emanatistischen Systeme kann der Urgrund über das einmal Emanierte keine absolute Gewalt mehr ausüben, es ist mit Nothwendigkeit aus ihm hervorgegangen, und so in letzter Instanz doch immer wieder mit ihm identisch, der Emanatismus denkt pantheistisch, Bardesanes aber theistisch. Dies zeigt er am Ende seiner Unterredung auf das Unzweideutigste in den Worten: Wenn Gott will, so können alle Dinge ohne Störung geschehen, denn diesen grossen und heiligen Willen vermag nichts in Schranken zu halten. Von einer ewigen ungöttlichen Materie, aus der Gott den Kosmos geschaffen, findet sich im Dialoge keine Spur, und Ephraem, der Hymn. 14. p. 468 D. schreibt, Bardesanes habe die Hyle zur Familie des Schöpfers gezählt, (oder: beim Werk des Schöpfers mit genannt), wird ihm sehr Unrecht thun, zumal auch bei Adamantius de recta in Deum fide] admonitio, wo der Valentinianer Droserius so scharf wegen dieser seiner Lehre bekämpft wird, der Bardesanist Marinus aus dem Spiele bleibt und wegen ganz anderer Dinge streitet. Vielmehr wird dort, wo es sich um den Ursprung des Uebels handelt, das Droserius aus der Materie ableiten will, behauptet, es stamme aus der Freiheit, es sei

accidentiell und nicht physisch, wesenhaft oder hypostatisch, wie dies ähnlich die Lehre des Bardesanes ist [1]).

Die göttliche Schöpfung erfolgte sonach durch einen Willensact, und zwar wurden, wie es p. 9 des Dialogs scheint, zuerst die Engel geschaffen. Diese waren frei in ihrer Willensentscheidung und umgaben den Thron Gottes mit herrlichen Gaben ausgezeichnet. Nach ihnen folgten die Herrscher (Schliṭâne, ܫܠܝܛܢܐ) und die Lenker (Medabbrâne, ܡܕܒܪܢܐ) als siderische Potenzen, dann die Elementarwesen (*στοιχεῖα*, ܐܣܛܘܟܣܐ), das ist Erde, Winde, Feuer und Meer [2]), endlich die Menschen und die Thiere. Diese zusammen machen die geordnete Welt, den Kosmos aus, in dem eine jede dieser Wesenklassen ihren bestimmten Wirkungskreis und ihre beschränkte Freiheit hat, so dass eine der andern wohl entgegentreten, aber nie ihre Wirksamkeit völlig aufheben kann. Dieser Kosmos ist indessen nicht ohne Anfang und Ende, vor der Einrichtung des jetzigen Kosmos traten sich die Wesen einander entgegen, diesem Zustande der Unruhe und des Kriegs Aller gegen Alle machte Gott dann ein Ende durch die jetzige Welt, die nur sechs tausend Jahre besteht und durch eine neue Welt ersetzt wird. In der zukünftigen Welt werden aber auch alle die durch Feindschaft der Naturwesen heraufbeschworenen Störungen aufhören, aller Abfall beendigt, alle Thoren überzeugt sein und Ruhe und Friede werden herr-

---

1) Adamantius in Origen. Opp. Tom. 16. ed. Lommatzsch. Vgl. p. 350—360. Der Verfasser lässt seinen Adamantius sagen: *Τὰ κακὰ οὐδὲ κατὰ φύσιν, οὐδὲ κατ' οὐσίαν, οὐδὲ κατ' ὑπόστασίν ἐστιν· ἀλλὰ τρόπῳ γίνονται τὰ κακὰ ἐκ τῆς αὐτεξουσιότητος.*

2) Das Feuer, das der Dialog nicht nennt, setze ich aus Ephr. Hymn. 41. p. 532 E. hinzu. So erhalten wir die vier Elemente des Heraclit, die ursprünglich im Sphairos friedlich bei einander waren, bis der Streit unter sie kam und die Welt der Gegensätze hervorrief. Nach Bardesanes ist der Streit das erste, worauf der göttliche Wille im Kosmos sie ihre Gewalt gegenseitig beschränken liess.

schen. Die Ursache des jetzigen unruhigen Weltlaufs ist die jetzt bestehende Verbindung der Wesen untereinander, eine neue Verbindung (ܡܘܙܓܐ Muzâga, Mischung), die durch den göttlichen Willen hervorgebracht wird, ruft dann das erwartete Friedensreich in das Leben. Dass die Welt nur sechs tausend Jahre bestehen würde, suchte Bardesanes durch astronomische Speculation darzuthun, wie uns das syrische Fragment, das in der Handschrift hinter dem Dialoge steht, lehrt. Dort heisst es nämlich: Bardesanes ein Mann der Vorzeit, berühmt wegen seiner Kenntniss der Ereignisse, schreibt in einer der Abhandlungen, die er gefertigt, über die Synoden der Himmelslichter folgendermassen:

Zwei Umläufe des Saturn sind sechzig Jahre,
Fünf - - Jupiter - - -
Vierzig - - Mars - - -
Sechzig - der Sonne - - -
Zwei und siebzig Umläufe der Venus sind sechzig Jahre,
Hundert und fünfzig Umläufe des Mercur sind sechzig Jahre,
Siebenhundert und zwanzig Umläufe des Mondes sind sechzig Jahre

und dies ist eine Synode für sie Alle, das heisst die Zeit einer Synode für sie, so dass sich hieraus für hundert solcher Synoden sechs tausend Jahre ergeben, nämlich zwei hundert Umläufe des Saturn sechs tausend Jahre, u. s. w. ..... und dies ist es, was Bardesanes so berechnete, als er beweisen wollte, dass diese Welt nur sechstausend Jahre besteht [1]).

---

1) Beiläufig sei hier noch einer Spielerei gedacht, die an Bardesanes Namen angeknüpft ist. Assemani führt im Catalogus Bibl. Vaticanae II. p. 522 aus Codex 96, der 1664 aer. gr. = 1352 geschrieben ist, ein Geheimalphabet an, dessen sich der Gnostiker bedient haben soll. Das Ganze kommt auf ein arithmetisches Kunststückchen hinaus. Nach Absonderung der vier letzten Zeichen, die dem ק, ר, ש, ת entsprechen, bleiben 18 Consonanten übrig, deren Zahlwerth zu dem der ihnen entsprechenden richtigen Consonanten addiert und hiervon die Quersummen genommen zwei arithmetische Reihen mit dem Anzeiger 2

So also haben wir nach Bardesanes eine Welt, die ihrem Ende entgegengeht, zusammengesetzt aus sechs Wesenreihen, über denen Gott als der Schöpfer steht. Diese sechs Wesenklassen nennt er Itje (Wesen) und da nun der Singular Itja das Wesen, τὸ ὄν auch Gott bezeichnen kann, so wird es deutlich, welch frostiges Spiel mit Worten Ephraem treibt, wenn er ihn, den Sänger von hundert und fünfzig Liedern, als das teuflische Widerspiel Davids darstellt und dann fort-

giebt. Die eine hat 4, die andere 5 Glieder. Die vier Zeichen für die Hunderte ebenso behandelt, ergeben auch eine solche Reihe. Das Ganze gestaltet sich so:

Richtiges	Alphabet	א1,	ב2,	ג3,	ד4;	ה5,	ו6,	ז7,	ח8,	ט9	Die 1sten neun.
künstliches	Alphabet	ס60,	ע70,	פ80,	ץ90;	ק100,	ר200,	ש300,	ת400,	ן50	Die 1sten neun.
		61,	72,	83,	94;	105,	206,	307,	408,	59	
		7,	9,	11,	13;	6,	8,	10,	12,	14	

Richtiges	Alphabet	י10,	ך20,	ל30,	מ40;	ן50,	ס60,	ע70,	פ80,	ץ90	Die 2ten neun.
künstliches	Alphabet	ו6,	ז7,	ח8,	ט9;	א1,	ב2,	ג3,	ד4,	ה5	Die 2ten neun.
		16,	27,	38,	49;	51,	62,	73,	84,	95	
		7,	9,	11,	13;	6,	8,	10,	12,	14	

Die hunderte richtig	ק100,	ר200,	ש300,	ת400
künstl.	י10,	כ20,	ל30,	מ40
	110,	220,	330,	440
	2,	4,	6,	8.

Man sieht, die Summenziffern 61 u. s. w. der ersten Neun sind bei den zweiten Neun umgestellt 16 u. s. w., und bei der Umstellung immer die Null als nicht vorhanden betrachtet. Das ganze Alphabet konnte demnach nur da so arrangiert werden, wo man das indisch-arabische Ziffersystem mit der Null hatte, die semitischen Buchstabensysteme wären nie im Stande gewesen den Werth סא und יו parallel zu stellen, wohl aber das unsrige 61 und 16. Im zweiten christlichen Jahrhundert hat aber Syrien dies System noch nicht gekannt, ein hierauf gebautes Alphabet muss demnach später, das unsrige also unecht sein; die Handschrift vom J. 1352 kann die Echtheit nicht verbürgen, denn sie giebt ihre Quelle nicht an. Wäre das Alphabet echt, so hätten wir hier die erste Spur vom Gebrauche unseres Ziffersystems. Uebrigens war Bardesanes für solche Spielerei wohl zu vernünftig.

fährt: David nannte nicht Wesen, was jener so nennt, da es nur ein Wesen giebt. Der Name Wesen vernichtet daher die Namen der Wesen, die es doch nicht giebt, deren Naturen gleich sein müssten, wenn ihre Namen gleich sind. Hierdurch und hiermit, ihr Brüder, wird die Lehre jener schuldvoll. Beachtet aber, wie er sich davor hütet, die Naturen seiner sogenannten Wesen gleichartig werden zu lassen, damit es klar werde, wie verwegen er ist, ihnen gleiche Namen beizulegen. In beiden liegt eine Gefahr für die Seite der Vernünftler (ܦܪ̈ܘܫܐ); denn wie sich's nicht ziemt, die Naturen für gleich zu erklären, so auch nicht die Namen. Der Irrthum ist es, der seinen Verkündigern nicht Raum giebt zu prüfen und zu sehen, dass wenn verkündigt wird, der Name der Wesen sei der gleiche, hierdurch und hiermit (sich ergiebt, dass) die Natur für sie alle die gleiche ist. Hieraus und hiermit (folgt dann) weiter, dass es, wenn die Natur des Unbedingten eine einzige ist [1]), auch nur ein einziges Wesen giebt, das jener mit den allen bezeichnet, nach Namen und Natur. Denn, meine Brüder, alle Geschöpfe sind Creatur und während der Name gleich ist, sind ihre Naturen nach dem Willen des Schöpfers verschieden. Wer nun Wesen, die nicht auf Veranlassung des Schöpfers sind [2]),

---

1) Ich übersetze als ob stünde: ܕܡܫܝܢܗ̇ ܘܒܗ̇ ܟܘܠ ܗܘ
ܕܐܢ ܚܕ ܗܘ ܟܝܢ ܡܫܪܐ
ܕܕܠܐ ܥܠܬܐ ܗܘ
ܚܕ ܗܘ ܠܒܘܕ ܐܝܬܝܐ

Das ܐܢ fehlt im Texte, wo nur ܕܚܕ ܗܘ steht. Schiebt man dies ܐܢ nicht ein, so fällt der letzte Vers aus dem Zusammenhange, und wollte man die zwei letzten Zeilen zusammennehmen: „Was unbedingt ist, das allein ist Wesen", so würde dem ܡܫܪܐ die Relativbestimmung fehlen, deren es nicht entbehren kann.

2) ܐܝܬܝ̈ܐ ܕܠܝܬ ܠܗܘܢ
ܥܠܬܐ ܕܒܪܘܝܐ wörtlich: Wesen, die die Ursache des Schöpfers nicht haben.

trennt und für gleich erklärt, der trennt ihre Naturen und macht ihre Namen gleich. Hymn. 53. p. 553. Vgl. auch p. 555 D. So wie sich Ephraem hiermit gegen eine Lehre wendet, die er entweder nicht verstanden hat, oder nicht verstehen wollte, so kann er seinem Gegner auch in Betreff der Materie nichts anhaben, wiewohl er schreibt: Seht dass es mit allen Irrenden dasselbe ist, die von den Hellenen den schändlichen Namen der formlosen Materie entlehnt haben. Marcion beschreibt sie dem Schöpfer feindlich, auch Bardesanes nennt sie bei dem Werk des Schöpfers [1]), und der babylonische Mani in seinem Unverstand schreibt, dass sie gebunden ist. Hymn. 14. p. 468 D. Weder unser Dialog noch der des Adamantius gewähren uns Anhalt, um die Materie in das System des Bardesanes zu bringen, und hiernach ist Hahn's Darstellung p. 58 zu berichtigen.

Dass nun weiter diese Wesen in einem Pleroma vereinigt bei Gott geweilt hätten, wie dies Hahn nach der Analogie des Valentinischen Systems annimmt, ist ganz undenkbar, da diese Itje eben die Welt und nicht das Pleroma ausmachen, ja sogar vor der Anordnung der jetzigen Welt sich in ihrer Selbständigkeit frei entgegenstanden und bekämpften. Bardesanes hat vielmehr eine Reihe von mindestens drei Welten, die sich nur durch die Stellung der Itje zu einander unterscheiden, und diese Stellung selbst ist durch den göttlichen Willen bestimmt. Die erste Welt ist die chaotische, die zweite der gegenwärtige Kosmos, der sechstausend Jahre besteht, die letzte das Reich des Friedens.

Wenn wir sonach nicht annehmen können, dass diese Wesen das Pleroma erfüllten, so lauten doch Ephraems Angaben Hymn. 55 zu bestimmt, und sind überdiess ausdrück-

---

1) ܒܠܒܗ ܐܦ ܒܪܕܝܨܢ
ܒܫܪܒܗ ܕܒܪܘܝܐ

ܫܪܒܐ ist doppelsinnig, negotium und familia, daher kann es heissen, B. rechnet die Hyle in die Familie des Schöpfers. Vgl. p. 59.

lich mit Citaten aus bardesaneischen Liedern belegt, als dass wir bezweifeln dürften, unser Gnostiker habe seinen Gott nicht mit niedrigern geistigen Wesen umgeben. Schon die zwei Zeilen eines bardesaneischen Gesanges:

Euch, meinen Herren, Preis
Der göttlichen Versammlung [1],

zwingen, die ephraemischen Berichte mit der Darstellung des Dialogs über das Schicksal auszugleichen. Diesen Berichten nach ging Etwas von dem Vater des Lebens, so nannte Bardesanes seinen Gott, aus und stieg hinab, und die Mutter empfing und gebar den verborgnen Sohn, der dann der Sohn des Lebens hiess. Denn es schien dem Gnostiker unmöglich, dass Einer allein keime, fruchtbar werde und den Herrn zeuge, er nennt ihn eine Natur, die von zweien geboren ist durch das Mysterium der Vereinigung. Wer aber, fährt Ephraem fort, möchte sich nicht die Ohren verstopfen, um nicht zu hören, wie sie sagen, dass der heilige Geist (רוח ist feminin) zwei Töchter geboren hat, der nach ihrer Rede in seiner Liebe zu diesen Töchtern sprach:

Die Tochter, die dir folgt, (d. i. später, als du geboren wird)
Sei Tochter mir, dir Schwester [2].

Die eine Tochter heisst das Trockne, die andre das Wasser [3]. Der Ursprung der letzteren Lehre ist ohne Weiteres klar, sie

---

1) ܫܘܒܚܐ ܠܟܘܢ ܡܪܝ
ܟܢܫܐ ܕܐܠܗܘܬܐ

2) ܒܪܬܐ ܕܒܬܪܟܝ ܗܘܬܐ ܠܟܝ
ܠܟܝ ܒܪܬܐ ܘܠܟܝ ܚܬܐ

3) Ich nehme an, dass ܒܗܬܬܐ ܕܝܒܫܐ, eigentlich Schaam des Trocknen, nicht Name der Tochter ist, und ebenso mit ܨܘܪܬܐ ܕܡܝܐ, wörtlich Gebilde des Wassers; ich halte ܒܗܬܬܐ wie ܨܘܪܬܐ für Ausdrücke Ephraems, mit denen er seinen Abscheu gegen die Ketzerei der Lehre, dass Trocknes und Flüssiges Töchter des Geistes sind, zu er-

stammt aus Genes. 1, 2, wo der Geist Gottes über der Tiefe brütet. Durch Scheidung des Tehôm, das sich Bardesanes wohl als eine schlammige Masse vorstellte, ähnlich so wie Sanchoniathon von der Gährung einer schlammigen Mischung (*ὑλώδους μίξεως σῆψις*) redet, entstand das Feste und Feuchte oder Wasser und Erde, also zwei von den Elementen, die wir oben als die vierte Gattung der weltbildenden Itje kennen gelernt haben. Die beiden andern, Luft und Feuer wird er, wenn wir einer Vermuthung Raum geben dürfen, ähnlich vielleicht vom Sohne des Lebens ausgehend gedacht haben.

Die andere Lehre, dass vom Vater des Lebens mit der Mutter der verborgne Sohn erzeugt wird, erklärt sich aus dem Kanon der Syzygien, der in den clementinischen Homilien seine Rolle spielt Hom. 2, 16 [1]). Die Genossin des Vaters ist die Mutter, das Hervorgebrachte der Sohn, leider fehlt hier die quellenmässige Bestätigung, doch glauben wir nicht zu irren, wenn wir den weiblich gedachten Geist für die Genossin des Sohns erklären und von diesen beiden die vier Elemente, sowie die andern Wesenklassen ausgegangen ansehen. Diese Wesenklassen standen sich feindlich gegenüber, bis Gott ihre Freiheit durch die Mischung des jetzigen

---

kennen geben will. Dann wäre ܚܙܘܐ etwa Phantasiegebilde. Anders Hahn p. 65.

1) *Ὡς ὁ θεὸς ἐν ἀρχῇ εἷς ὤν, ὥσπερ δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ πρῶτον ἐποίησε τὸν οὐρανὸν, εἶτα τὴν γῆν, καὶ οὕτως κατὰ τὸ ἑξῆς πάσας τὰς συζυγίας συνεστήσατο.* Hiermit trifft im Ausdruck Bardesanes Bericht über die Bildsäule der Inder aus Porphyrius bei Stobaeus Ecl. phys. ed. Heeren I. p. 140 wunderbar zusammen, von dem Hahn wohl mit Recht meint, Bard. habe seine Anschauungen hineingelegt. Vgl. *Ἔλεγον σπήλαιον εἶναι αὐτόματον ... ἐν ᾧ σπηλαίῳ ἐστὶν ἀνδριὰς ... ἔχων τὰς χεῖρας ἡπλωμένας ἐν τύπῳ σταυροῦ. Καὶ τὸ μὲν δεξιὸν τῆς ὄψεως αὐτοῦ ἐστιν ἀνδρικὸν, τὸ δ᾽ εὐώνυμον θηλυκόν.* Ist dies bardesaneisch, so würde sich in Hom. 2, 16 das *δεξιὰ* und *ἀριστερὰ* als männlich und weiblich erklären, also schon in Gott eine Syzygie sein, wodurch das *ἐν ἀρχῇ εἷς ὤν* erst den rechten Bezug erhält.

Kosmos beschränkte und so haben wir das Tohu wabohu der Genesis, in welches durch verschiedene Scheidungen (הבדיל) die gesetzliche Ordnung gebracht wurde Gen. 1, 4, 7, 9. Vater, Mutter, Sohn und Geist bildeten die göttliche Versammlung, wobei jedoch Vater und Mutter nur als innere Differenzierung anzusehen sind, Sohn und Geist brachten die Welt hervor, wie sich dies unserm Gnostiker ergeben mochte aus Joh. 1, 2, vgl. Col. 1, 16: Dieser war im Anfang bei Gott, Alles ward durch ihn, und ohne ihn ward nichts, was ward, aus Sprüche Salom. 8, 22 f.: Als er den Himmel gründete war ich da, als er über die Tiefe den Kreis setzte, aus Weish. Sal. 9, 9: 'Mit dir war die Weisheit, die deine Werke kannte, die zugegen war, als du die Welt bereitetest, und aus Henoch 42, 1: Die Weisheit fand keine Stätte in dem Weltkreis, und es war ihre Wohnung im Himmel. Biblische Grundlagen müssen wir für Bardesanes annehmen, der nach allen Angaben die ganze Bibel, selbst Apocryphen benutzte. Der Logos des Johanneischen Evangeliums wird ihm der Sohn, die Weisheit der übrigen Stellen der weibliche Geist sein.

Die Vereinigung von Ephraems Angaben mit dem Dialog ist sonach diese: Der Vater mit seiner Genossin bringt den Sohn hervor und dieser mit seiner Genossin die vier Elemente, alle aber bleiben dem göttlichen Willen unterthan; über die Art wie die Engel, Herrscher und Lenker entstanden sind, lassen uns die Quellen ohne Kunde, im Ganzen aber müssen wir Bardesanes Lehre von der Schöpfung für eine von den aufgezeichneten biblischen Anschauungen ausgehende, mit dem Philosophem der vier Elemente versetzte und mythisch ausgebildete Kosmopoeie erklären. Dass er oder seine Anhänger in ihre Darstellungen Mythen mischten, geht aus Ephraem's 55ster Hymn. hervor: ܘܒܗܬܬܐ ܗܝ ܕܡܫܬܥܐ ܕܐܝܟܢ ܗܘܐ ܒܛܢܗ̇ (ܕܪܘܚ ܩܘܕܫ), d.i. eine Schmach ist's, dass er erzählt wie ihre (des Geistes) Schwangerschaft war, und wird bestätigt durch zwei Bruchstücke bardesaneischer Lieder, in deren erstem der Geist angeredet wird:

5 *

..... Wann wieder
Schaun wir dein Gastmal,
Sehn wir das Mägdlein,
Die Tochter, die auf dein Knie
Du setzest und herzest?

und in deren anderm der Geist sagt:

Mein Gott und Haupt,
Was lässt du mich allein?

Das Pleroma des Bardesanes hat daher nur die zwei Syzygien, Vater des Lebens und Mutter, verborgner Sohn oder Sohn des Lebens und Geist. In ihre Gesellschaft kommt dann auch die auferstandene Seele, wie wir bei der Beschreibung des Paradises sehen werden. Soviel liesse sich etwa über die bardesaneische Schöpfungslehre bestimmen.

Was nun insbesondere die Natur und die Entstehung des Menschen betrifft, so ist Bardesanes Anhänger der Trichotomie, wie p. 10 des Dialogs auseinandergesetzt wird. Der Geist kommt von oben und tritt in die Seele ein, diese vom Geist gleichsam bewohnt, nimmt sich den Körper zum Vehikel. Der erste Mensch ist nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, und zwar wie dies nach der eben erörterten Mitwirkung des Sohnes und Geistes bei der Schöpfung begreiflich ist, vom Vater und dem Logos. Dass der Vater ihn nicht allein geschaffen hat, begründet Marinus aus dem *ποιήσωμεν* ܢܥܒܕ Gen. 1, 26. Auf den so zusammengesetzten Menschen wirken nun zwei Mächte, die Naturbestimmtheit bedingt die körperlichen Thätigkeiten, Leben, Sterben, Geboren werden und wieder gebären u. s. w., das Schicksal stellt ihn in gewisse günstige oder ungünstige Verbindungen, macht ihn arm, reich, stark, schwach, gesund und krank, die Naturbestimmtheit trifft alle gleichmässig, das Schicksal Andere anders. Der Geist aber ist frei in seiner Willensentscheidung, doch wie die seelische Thätigkeit durch den Körper bedingt ist, so ist auch der Geist durch die vom Schicksal ausgehenden Affectionen der Seele und durch die

Naturbestimmtheit des Körpers in seiner Thätigkeit gehemmt, also nicht materiell, sondern nur formell frei. So nennt auch Marinus in Adam. dial. p. 323 den Leib den Kerker des Geistes.

Bei dieser formellen Freiheit ist der Mensch dem Willen Gottes unterthan und hierauf beruht Bardesanes Ethik. Das bindende Princip ist ihm der göttliche Wille, der unter allen Umständen erfüllt werden muss; was Gott will, ist gut, was er nicht will, schlecht. Wie sich Bardesanes die Mittheilung des göttlichen Willens dachte, lehren die Quellen nicht, die zwei Maximen, die unser Handeln leiten sollen, stellt er unabgeleitet auf, und zwar sind beide rein subjective Bestimmungen, insofern Lust und Unlust, die durch Handeln und Leiden erregt werden, zum Masse des Guten und Schlechten gemacht werden. Die erste Maxime lautet: Thue nicht Andern, was du nicht wünschst, dass andre dir thun, die zweite: Thue Andern, was du wünscht, dass sie dir thun. Diese rein äusserlichen, practischen Regeln muss Bardesanes als Ausfluss des göttlichen Willens angesehen haben. Während er nun hier auf der Oberfläche bleibt und es nicht zu einer das Wesen der Sache fassenden Unterscheidung von Gut und Böse bringt, zeigt er auf der andern Seite wieder richtigen psychologischen Blick, wenn er erklärt, es sei leichter Gutes zu thun, als Böses zu meiden, doch tritt der Mangel einer eingehenden Begriffsbestimmung von Gut und Böse auch hier wieder hervor. Er behauptet nämlich, das Gute zu thun errege Lust, das Böse dagegen Unlust, und macht so wie oben des Menschen subjectives Behagen zur Triebfeder für seine Handlung. Die Ursache der Haltlosigkeit seiner so mechanischen Ethik liegt in der mangelhaften Bestimmung des Guten als desjenigen, was Gott will; hätte er sich die Frage vorgelegt, ob nicht Gott das Gute darum gerade wolle, weil es seinem Wesen gemäss sei, und hätte er in Folge dessen den inneren Bezug zwischen dem Guten und dem Göttlichen Wesen entdeckt, so würde er nicht zugleich Triebfeder und Mass des Guten in die Affecte der

Lust und Unlust gesetzt haben, die zuletzt doch auf Nutzen und Schaden hinaus kommen. Immerhin aber wird seine Lehre, die das sittliche Handeln auf zwei Maximen, deren eine gebietet, deren andere verbietet, zurückzuführen strebt, als erster Versuch einer systematischen Ethik innerhalb des Christenthums bezeichnet werden müssen.

Der gleichen Freiheit wie die Menschen geniessen nur noch die Engel, von denen ein Theil durch seine Neigung zu den Erdentöchtern gefallen ist, ein Ereigniss worüber Bardesanes den im Buche Henoch mitgetheilten ähnliche Vorstellungen gehabt haben wird, hierauf führt wenigstens sein Ausdruck, die Engel seien von ihren Standörtern gefallen. Die übrigen Itje, Herrscher, Lenker und Elemente haben dagegen eine beschränktere Freiheit, sie müssen zunächst ihre Aufgabe erfüllen, die Sonne muss kreisen, der Mond ab- und zunehmen, aber in dem, worin sie frei sind, werden sie auch gerichtet werden.

Von dem Falle der Engel durch ihr Vergehen mit den Menschentöchtern, ist der Fall des Satan zu unterscheiden, die Menschen, die sich diesem anschliessen, stehen unter seiner Gewalt und bilden gleichsam sein Reich, sie sind nicht zum Guten geschaffen und werden Unkraut (ζιζάνια) genannt. Einen Fall des Satan nahmen die Bardesanisten an auf Grund der Stelle Luc. 10, 18: Ich sah den Satan fallen wie einen Blitz vom Himmel; die Frage nach der Ewigkeit desselben ist jedoch in der Darstellung des Adamant. (dial. de rect. in deum fide) sicherlich schief behandelt Hiernach müsste es scheinen, dass Bardesanes die Wurzel des Bösen und die des Guten als gleich ewig darstelle, dem widerspricht aber die eben angezogene Stelle über den Fall des Satan. Da ausserdem Bardesanes die Quelle des Bösen in der Freiheit findet, und sonach auch den Fall des Satan aus der Freiheit ableiten konnte, wie er es mit dem Falle der andern Engel macht, so hat es keinen Sinn, dass der orthodoxe Adamantius dem Bardesanisten Marinus auseinandersetzt, der Teufel sei frei, und dass dieser gar dem

Adamantius einwirft, das Freie sei von selbst entstanden und unerzeugt [1]). Diese ganze Stelle des adamantischen Dialogs widerspricht dem System, das in dem bardesaneischen Dialog waltet, vollständig; Bardesanes lehrt p. 4, der Mensch und die Engel seien frei, leitet den Fall der Söhne Gottes hieraus ab, der Bardesanist Marinus fragt dagegen: Du hältst den Teufel für frei und den Menschen? Und der orthodoxe Adamantius antwortet: Ich sage, dass Engel und Menschen von Gott frei geschaffen sind. Was hier Adamantius lehrt, ist ja recht eigentlich die Kernlehre des bardesaneischen Dialogs, und man kann somit der Darstellung in dem Dialoge des Adamantius in dieser Frage nicht glauben. In der That sieht die Auseinandersetzung des Adamantius bardesaneischer aus, als die der Bardesanisten.

Als letzte Classe der Wesen nennt Bardesanes die Thiere und bedingt die Pflanzen, in ihnen giebt es keine Freiheit mehr, sondern sie unterliegen der Naturbestimmtheit, wie die Körperlichkeit des Menschen. Er muss sich diese Wesen mit einer Seele begabt gedacht haben, und da die Seele, d. h. der von der unmittelbaren Naturbestimmtheit freie, höhere und empfindende Theil des Menschen den Einwirkungen des Schicksals unterliegt, so wird er die Einwirkung desselben auch auf die Thiere ausgedehnt haben.

Dem Schicksal nämlich schreibt Bardesanes einen bedeutenden Einfluss auf das Leben zu, dabei stellt er sich aber in bewussten Gegensatz gegen die Vertheidiger des astrologischen Schicksals. Diese behaupten, das Schicksal bestimme die Handlungen, was Bardesanes durch den Nachweis der empirischen Freiheit widerlegt, um dagegen aufzustellen, dass das Schicksal dasjenige bestimmt, was die Menschen erleiden. Die Ungleichheit in der Vertheilung der Glücksgüter ist jederzeit Gegenstand des Nachdenkens gewesen, und da das Unglück mit dem Uebel leicht identificiert wird, so musste

1) Adam. dial. p. 329. *Μαρῖνος· Αὐτεξούσιός ἐστι κατά σε ὁ διάβολος· Τὸ δ' αὐτεξούσιον καὶ αὐτοφυὲς καὶ αὐτογένητον.*



Bardesanes, der keiner Materie und keinem Teufel das Uebel zuschreiben kann, auf eine Erklärung desselben sinnen, ohne Gott zu seinem Urheber zu machen. Hier liegt es nahe, das Uebel als Strafleiden anzusehen, dennoch genügt dies nicht, denn manche Strafe erscheint zu gering; oder das Uebel lässt sich als Erziehungsmittel ansehen, hier aber könnte der Fall eintreten, dass Gott mit seinem Zuchtmittel den Zweck nicht erreicht und somit ohnmächtig erscheint, was gegen die bardesaneische Anschauung von der Allmacht verstösst. Dass solche Reflexionen Bardesanes Zeit nicht fern lagen, zeigen auch Clemens Recognitionen, wo es lib. IX. p. 142 [1]) heisst: Eorum, qui proposito exercent malitiam, ita ut interdum et in eos saeviant, a quibus bona consecuti sunt, et nullam recordationem capiunt ad poenitentiam, differt poenas in futurum, non enim merentur illi in praesenti vita scelerum suorum finire vindictam. Sed permittitur eis praesens tempus implere ut volunt, quia emendatio eorum non est jam talis, quae temporalibus indigeat castigationibus, sed quae aeterni ignis in inferno exigeat poenas, quorum animae ibi poenitentiam quaerent, ubi invenire non poterunt. Wenn nun Bardesanes, durch solche und ähnliche Gedanken bewogen, das Uebel nicht von Gott ableiten wollte, so war er gezwungen eine Mittelursache einzuschieben, die das Uebel, welches Gott zulässt, actuell in die Welt bringt. Diese Mittelursache findet er in der den Herrschern und Lenkern von Gott geschenkten Freiheit, und eben diese freie Einwirkung der Herrscher und Lenker ist dasjenige, welches Bardesanes Schicksal nennt. Sein Schicksal unterscheidet sich daher von dem astrologischen so, dass dieses auf die Handlungen bestimmend einwirkt und die Freiheit negiert, wogegen das des Bardesanes nur auf Zustände und Leiden des Menschen wirkt, ohne der freien Willensentscheidung Eintrag zu thun. Das astrologische Schicksal hebt, in dem

1) Ich citiere sie nach der Baseler Ausgabe von 1526, die bei Joh. Bebelius erschienen ist.

es das Böse, den Sternen, die nicht lügen, zuschreibt, das Wesen der Sünde und die Verantwortlichkeit auf, Bardesanes erklärt die Sünde für die eigne freie That des Menschen, die dem Gerichte unterliegt, und stellt das Uebel als eine ungünstige Einwirkung partiell freier Wesen, der Herrscher und der Lenker, auf das menschliche Geschick dar, hält dabei aber auch zugleich fest, dass die Herrscher und Lenker selbst dem Gerichte unterworfen sind. Auch hier trägt der orthodoxe Adamantius dem Bardesanisten wieder eine der bardesaneischen sehr ähnliche Lehre vor, wenn er sagt: *Ἀγαθόν φημι κατ' οὐσίαν εἶναι, τὸ δὲ κακὸν ἐπισυμβαῖνόν ἐστιν· τὸ ἀγαθὸν ἀσώματον, τὸ δὲ κακὸν αἰσθητόν,* also der *ψυχῇ*, die unter den Lenkern steht, zugehörig. *Τῷ οὖν ἀγαθῷ οὐκ ἐπισυμβαίνει τὸ κακόν, ἀλλὰ τῷ κατὰ θέσιν ἀγαθῷ διὰ τὸ αὐτεξούσιον.* Die *θέσις* und das bedingt Gute steht dem *κατὰ φύσιν* Guten entgegen. Das erstere hat der Mensch, und das *κατὰ θέσιν ἀγαθὸν* wird vom Uebel *ἐκ τῆς αὐτεξουσιότητος* getroffen. Frei sind nun dem Adamantius Mensch und Teufel, die Sünde ist daher That des Menschen, das böse Werk des Teufels. Des Bardesanes siderische Einwirkungen sind hier dem Teufel zugewiesen. Man erkennt dass der Bardesanist Marinus seines Meisters Lehre schief darstellen muss, um verbessert zu werden, die Verbesserungen selbst aber stammen vielfach aus Bardesanes eignem System.

Dieser nun betrachtete, wie oben bemerkt, die Gestirne als belebte und freie Wesen, ihnen schrieb er daher einen Einfluss schon bei der Entstehung des Menschen zu, und zwar dachte er, dass die Geister bei ihrem Eintritt in die Seelen, und diese bei ihrem Eintritt in die Körper eine Veränderung erleiden und beschränkt werden. Diese Veränderung schrieb er den Herrschern und Lenkern zu, deren Einwirkung er dann Schicksal nennt. Aus der Reihenfolge des Eintritts erklärt sich's dann, dass die Körper nicht unter dem Schicksal stehen, und alle ihre Thätigkeiten gleichmässig nach dem Naturgesetz ausführen, während die gei-

stigen und seelischen immer verschieden sind. Wenn nun so die geistige Begabung vom Schicksal für jeden einzelnen bestimmt wird, so bestimmen die Einwirkungen der Herrscher und Lenker auch, welcher Leib jeder geistbewohnten Seele zukommt, d. i. Gesundheit und Stärke, Krankheit und Schwäche und weiter die Verbindungen der Menschen untereinander, Hass und Freundschaft, dann auch Reichthum und Armuth, so wie alle atmosphaerischen und tellurischen Verhältnisse, die ihrerseits wieder weiter wirken, kurz alle Dinge, die zu erlangen oder zu vermeiden, nicht in der Gewalt des menschlichen Willens liegt. Auf die Freiheit der Entscheidung für oder gegen das sittliche Gesetz hat das Schicksal aber gar keinen Einfluss und Bardesanes erklärt so das Uebel durch eine frei wirkende Mittelursache, die bei gleichmässigem Ausschliessen des Zufalls und der Praedestination, doch nur so weit wirken kann, als es Gottes Wille gestattet, der daher die Weltregierung immer in der Gewalt behält. Wie Bardesanes die Herrscher und Lenker unterschied, giebt der Dialog nicht an, da er aber im Ganzen beide als siderische Potenzen fasst, so scheint es nicht unwahrscheinlich, dass er nach Gen. 1, 16 die beiden grossen Gestirne, Sonne und Mond Herrscher, die fünf Planeten aber Lenker nannte. Hierfür spricht der Name der Herrscher ܡܕܒܪ̈ܢܐ im Vergleich mit der Peschiṭtha Gen. 1, 16, wo die Sonne ܠܡܕܒܪܢܐ ܕܐܝܡܡܐ und der Mond zum ܡܕܒܪܢܐ ܕܠܠܝܐ geschaffen wird. Das Verbum ܡܕܒܪ giebt für beide Beziehungen die Wurzel ab. Ihre Einwirkung besitzen die Sterne aber nicht, sofern sie ihre gesetzmässige Bahn laufen, sondern sofern sie Freiheit haben und intelligible Wesen sind, es ist daher unmöglich, aus ihren Constellationen das zukünftige Geschick eines Menschen kennen zu lernen, wie Bardesanes ausdrücklich selbst sagt, dass er die Kunst der Astrologen früher geliebt, später aber überwunden habe.

Die eben gegebne Darstellung bestätigt auch Ephraem

Hymn. 6. p. 452 F.: Bardesanes ist scharfsinnig, der das (astrologische) Schicksal durch ein höheres widerlegt, das in Freiheit wandelt, (doch bei ihm) schlägt der Zwang der unteren Stufen die höheren, ihr Schatten schlägt ihren Leib; die Berechnung, die er für die unteren aufstellt, macht die schlechthinnige Freiheit der oberen lahm. Dann widerlegt er Hymn. 8. p. 457 F. den Einfluss der Sterne auf Reichthum und Körperlichkeit: Das Schicksal verändert die Leiber in allen Farben! Wie kommt es, dass es die Schwarzen in Indien nicht ändert und die Weissen in Medien nicht schwärzt? ib. C.

Den dogmatischen Grund des bardesaneischen Schicksals berührt er aber nur kurz Hymn. 9. p. 458 C., indem er die Freiheit und Intelligenz der Gestirne bestreitet: Ist der Mund des Sternes, der der beredte heisst, etwa beredt? Nothwendigkeit treibt sein Wort und seinen Einfluss (ܡܪܕܝܬܐ Emanation). Der über alle Bewegungen herrscht, der wird durch Schwäche widerlegt. Und wenn der Stern todt ist, so ist er überflüssig und ohne Bewegung, da doch Todte nicht Todte erwecken und Stumme nicht das Wort in unseren Verstand säen können u. s. w.

Eine Zusammenfassung der Hauptirrlehren giebt er Hymn. 53. p. 553 F.: „Die Liebe verlangt, meine Brüder, dass ihr eine Wiederholung ihrer Worte erlaubt, dass es sich einschränkende [1]) Itje giebt, Sterne und Thierzeichen, einen Leib von dem Bösen ohne Auferstehung, eine Seele von den Sieben, und die übrige Lehre des Bardesanes, die wir nicht lang aufzählen wollen.“ Doch ist diese Darstellung nicht ganz genau, dass die Seele von den Sieben Herrschern und Lenkern gemacht sei, lehrt Bardesanes nicht, er lässt sie nur Einfluss auf dieselbe bei ihrem Eintritt in den Körper ausüben, ebenso wenig lässt er den Körper aus der bösen

1) So verstehe ich nach dem Dialoge die Worte ܐܝܬܝ̈ܐ ܡܟܠܝܢܐ, eigentlich hindernde Itje. Die Schöpfung der Seelen durch Itje schreibt Ephr. dem Bard. auch Hymn. 54. p. 555 E. zu.



Materie entstehen. Aehnlich ungenau ist Ephraems Ausdruck Hymn. 3. p. 444 A.: In Bardesanes entzündete sich der Irrthum der Hellenen, der da lehrte, dass von (aus) Itje, was hier Elemente [1]) bezeichnen kann, das All geschaffen, das All errichtet worden ist. Der Gnostiker hält den einen Schöpfer überall fest und seine Itje thun dasselbe, was in den angeführten biblischen Stellen die Weisheit und der Logos thun, sie sind Weltbildner, nicht Weltschöpfer, ja an dieser Stelle, wo unter Itje die Elemente verstanden werden können, ist sogar der Ausdruck noch doppelsinnig, denn es kann auch heissen, Bardesanes lehrte, die Welt sei aus Elementen bereitet.

Lückenhaft ist Alles, was wir bisher von Bardesanes Lehre entwickelt haben, am ungenügendsten ist aber dasjenige, welches wir von seiner Christologie wissen. Im Dialog erscheint der Messias nur als neuer Gesetzgeber und Lehrer, doch liegt dies im Zusammenhange, da er in jener Stelle die Machtlosigkeit der Landesgesetze und die der Sterne über die Willensfreiheit darthun will und so zuletzt die Christen nennt, die auf Grund der Lehren ihres Messias keines der diesem widersprechenden Gesetze achten. Wir sind nur auf Ephraem und Adamantius angewiesen, die wir aber schon als nicht ganz sichere Gewährsmänner kennen gelernt haben.

Aus ihrem Schweigen geht nun zunächst hervor, dass Bardesanes über die Ursache der Erscheinung Christi keine Irrlehre hatte, er wird bei seiner Anerkennung der Freiheit die Macht der Sünde verstanden, die Nothwendigkeit der Erlösung begriffen und diese als auf Gottes Rathschluss durch Christus vollzogen angesehen haben. Das Christenthum erschien ihm so durchaus gross und neu, dass er seine Herrlichkeit nur durch Schweigen ausdrücken zu können

---

1) Kurz vorher sagt Ephraem ܗܘܢ ܐܪܟܐ ܐܝܬܝ̈ܐ ܠܟܘܢ ܐܪܟܐ ܢܒܟܝ̈.

glaubt, und so war ihm Christus auch sicher im strengsten Gegensatz gegen Ebionitismus der Sohn des Lebens, vom Vater des Lebens und seiner Syzygos erzeugt, der, als die Zeit erfüllt war, um die Erlösung zu bewerkstelligen, auf der Erde erschien. Auch Marinus hält die Praeexistenz des Logos durchaus fest und nennt ihn *ἄτρεπτος*. Eingehendere Bestimmungen über das Erlösungswerk geben die Quellen und auch wohl Bardesanes selbst nicht, da seine Zeit noch an keine Satisfactionstheorie dachte, wahrscheinlich erscheint es, dass er wie die clementinischen Schriften den Hauptnachdruck nicht auf das Leiden und Sterben, sondern auf das Lehren legte, dass er mehr den Propheten und Meister, als den leidenden Erlöser hervorhob. Sein System, das der eigenmenschlichen Entscheidung so grosse Bedeutung beilegt, ist auch vollständig geeignet, eher auf practische Befolgung göttlicher, durch den Messias geoffenbarter, Gesetze zu achten, als eine gläubige Aneignung von Christi Verdienst besonders zu betonen.

Christus nahm nach Bardesanes einen himmlischen Leib an, doch nicht etwa weil der irdische Leib der bösen Materie zugehört, die unser Gnostiker nicht zulässt, sondern weil es, wie Marinus sagt, völlig undenkbar ist, dass dieser (aus Elementen zusammengesetzte) Leib sich an die unbefleckte Substanz anhefte. Adam. dial. p. 361. Als biblische Belegstelle gebraucht Marinus Joh. 1, 14 *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, und auf den nicht gerade schlagenden Einwand, wenn die Stelle etwas beweisen solle, müsse es heissen *ὁ λόγος σὰρξ ἦν*, wiederholt er nur *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο οὐδὲν ἄλλοθεν προςλαβών*. Um die Möglichkeit dieser himmlischen Fleischwerdung darzuthun, führt er dann 1 Cor. 15, 40 an, *καὶ σώματα ἐπουράνια καὶ σώματα ἐπίγεια*, wodurch er seinen Gegner so sehr in Verlegenheit bringt, dass dieser den Beweis verlangt, Fleisch, Knochen und Blut wären im Himmel, den Marinus mit kurzen Worten giebt, *σῶμα καὶ σὰρξ τὸ αὐτό ἐστιν*. Die Abweichung der Bardesanisten wird vom Kampfrichter Eutyphron scharf aufgefasst, nach welchem die

Orthodoxen behaupten, Christus habe wahrhaft den Menschenleib angenommen, wogegen Marinus ihn in einem himmlischen denkt. Noch genauer giebt Philoxenus von Mabug bei Curet. Spic. syr. Pref. p. VI die Lehre an: ܒܪܕܝܨܢ ܕܝܢ ܦܓܪܐ ܦܣܩ ܠܗ ܠܫܡܝܐ ܕܫܡܝܢܝܐ, d. i. Bardesanes erklärte den Leib des Herrn für vom Himmel (*ἐπουράνιος*). Philoxenus sagt, Bardesanes habe nicht gelehrt, dass Gott den Logos als Leib vom Himmel sandte (ܕܡܢ ܦܓܪܐ ܐܝܟ ܡܠܬܐ ܫܡܝܐ). Diesen Leib hatte er nur zum Schein, *δοκήσει*, doch ass er und trank, wie die Engel mit Abraham ein Mahl hielten. Gegen diesen Doketismus wird der Einwand gemacht, Christus sei selbst die Wahrheit, er könne daher nicht täuschen, und sich selbst, ohne es zu sein, den Menschensohn nennen, zumal es ihm ja frei gestanden hätte, auch ohne diesen täuschenden Leib zu erscheinen. Die menschliche Geburt Christi wird in der doketisch üblichen Weise mit dem Hindurchgehen durch eine Rinne verglichen (*ὥσπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος*) und die Formel lautet nicht *ἐκ Μαρίας*, sondern *διὰ Μαρίας*. Der ganze Verkehr Christi mit den Menschen glich dem der Engel mit Abraham, sein Leiden war Schein, wogegen Adamantius behauptet, der Logos in ihm sei unempfindlich, sein Leib aber den Schmerzen unterworfen gewesen. Die Auferstehung endlich war die Rückkehr des ganzen Christus in den Himmel, aus dem er gekommen war. Dies letztere folgerte Marinus aus Joh. 3, 13 *οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* und aus Eph. 4, 10 *ὁ καταβὰς αὐτός ἐστι καὶ (ὁ) ἀναβάς*. Nach Philoxenus bei Cureton a. a. O. lehrte Bardesanes, Christus sei der Höchste selbst, er war also bedingt Patripassianer, wahres Leiden nahm er jedoch nicht an. Die Worte sind: ܡܢ ܕܡܘܕܐ ܠܗܘ ܛܠܝܐ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܕܝܠܗ ܗܘ ܟܠܗ ܠܒܪܕܝܨܢ ܦܠܘܣ, d. i. wer von dem Knaben, der von der Jungfrau geboren war, bekennt,

dass ihr Kind der Höchste war, der kommt mit Bardesanes überein.

Mit dem Doketismus verband sich natürlich eine spiritualistische Auffassung des Abendmahls, dies deutet auch Adamantius an: *ποίας σαρκὸς, ἢ τίνος σώματος ἢ ποίου αἵματος εἰκόνας διδοὺς, ἄρτον τε καὶ ποτήριον ἐνετέλλετο τοῖς μαθηταῖς, διὰ τοῦτο τὴν ἀνάμνησιν αὐτοῦ ποιεῖσθαι;* Dial. de recta p. 371. Hier schliesst sich auch Ephraem an, der Hymn. 42. p. 534 E. berichtet, die Haeretiker hätten Taufe und Abendmahl gefeiert, seine weitere Polemik indessen, wiewohl gegen Doketen gerichtet, bezieht sich insbesondere auf Marcion, wie das Wort ܢܘܟܪܝܐ peregrinus, d. i. Marcions *ἀγαθὸς θεός* beweist. Hymn. 35. p. 519 B., Hymn. 36. p. 521 B. Ebenso mag die Angabe Hymn. 47. p. 543 B. die Irrlehrer hätten in Mysterien Honig und Milch gebraucht, Wein und Brot aber sinnbildlich verstanden, auf Valentin und Marcion gehn, nicht aber auf Bardesanes, der als Hofmann sowohl, wie auch nach seiner Ethik von jeder Askese fern gewesen sein muss. Von jenen sagt auch Epiphanius Haer. 30, 16; 32, 3 sie hätten in ihren Mysterien, Valentin Ungesäuertes und Wasser, Marcion Wasser, also ungehörige Stoffe gebraucht; was Ephraem dagegen über ihre Abendmahlslehre angiebt, wird auch auf Bardesanes passen, doch sind dies nur die wenigen Worte:

ܠܚܡܐ ܐܦܐ ܒܪܐܙܐ ܩܪܒܘ
ܘܕܡܐ ܘܚܡܪܐ ܒܬܘܦܣܐ ܢܟܣܘ

d. i. das Schaubrot bringen sie im Mysterium dar, und das Blut und den Wein opfern sie in sinnbildlicher Bedeutung. Ueber die Taufe wissen wir nichts, ausser dass die Bardesanisten dieselbe feierten. Hymn. 42. p. 534 E. Beim Lebensende trennen sich nach Bardesanes die Seelen von den Leibern, diese verfallen der Verwesung, jene gehen nach dem Gerichte, welches er sich wohl für alle am Schlusse der sechstausendjährigen Weltperiode dachte, wenn sie bestehen, in das Friedensreich ein mit neuen pneumatischen Leibern bekleidet. Wie sich Bardesanes den Zustand der Verdammten

dachte, lässt sich nicht feststellen, doch macht es sein Ausdruck: „Bei der Errichtung jener neuen Welt werden alle üblen Störungen ruhen, aller Abfall wird beendigt, alle Thoren überzeugt und alle Mängel ausgefüllt sein," sehr wahrscheinlich, dass er eine Art Apokatastasis annahm, und wie mildere Naturen aller Zeiten es vorgezogen haben, die ewige Verdammniss leugnete. Der andere Weg wenigstens, der ihm nach jenem Ausdruck offen bleibt, eine Vertilgung aller Bösen anzunehmen, passt weniger gut für seine Grundanschauung von der Allmacht Gottes, die sich doch eher darin zeigt, dass sie sich im Siege des Guten selbst verherrlicht, als dass sie das ihr Widerstrebende vertilgt, ohne es innerlich durch die Bekehrung überwinden zu können, so dass sie an diesem creatürlichen Eigenwillen thatsächlich immer ihre Schranke hat.

Dass Bardesanes die Auferstehung des Fleisches leugnet, ist theils mit seinem Systeme nach dem der physische Leib ein Kerker der Seele ist, eng verbunden, theils wird es von den Quellen ausdrücklich gesagt. Die Art und Weise wie Marinus seine Lehre gegen Adamantius vertheidigt, ist die einer scharfen Naturbeobachtung; er sagt, der Leib besteht aus der ewig wandelbaren Materie und fragt, welcher Moment dann nun den wirklich auferstehenden Leib gewähren sollte. Der etwa, in dem der Mensch von den Krankheiten hingeschwunden ist? Dieser Gedanke wird dann in's Einzelne verfolgt, und z. B. der Aderlass benutzt, um zu fragen, was aus diesem Blute würde u. s. w. Ferner hält er seinem Gegner die Verwesung und die neue Vermischung der Elemente unter einander vor, worauf dieser so weit geht anzunehmen, dass Gott nach Art der Scheidekünstler den dem Menschen zugehörigen Stoff wieder ausscheiden und ihm zuweisen werde. Zum Schluss beruft er sich auf Bibelstellen, wie Ps. 41, 2. Erlöse meine Seele (nicht meinen Leib) vom Tode, und auf den exegetischen Beweis hin, dass Seele für den ganzen Menschen gesagt wird, führt er 1 Cor. 15, 29 — 42 an, woraus er namentlich die Worte hervorhebt, ὁ δὲ ϑεὸς

δίδωσιν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν. Hier setzt er voraus, dass wenn Gott etwas giebt, ein Empfänger da sein muss, dieser Empfänger ist eben die augenblicklich körperlose Seele. Auch Ephraem Hymn. 3. p. 438 C. berührt Bardesanes Zweifel gegen die Auferstehung des Fleisches: Wie neidisch ist doch der Böse auf den Leib des Bardesanes! Mit seinem Munde schneidet er seine Hoffnung ab, er entblösst das Schwert seiner Zunge und leugnet seine Auferstehung. Bei Epiphanius hat sich aber die Leugnung der Auferstehung des Fleisches schon in eine Leugnung der Todtenauferstehung überhaupt verwandelt, er redet Haer. 56, 2 blos von einer *νεκρῶν ἀνάστασις,* nicht von einer *ἀνάστασις σαρκός.*

Der Aufenthaltsort der Seelen in dem neuen Leben ist das Paradies als Ort der Wonne, das Bardesanes, obzwar mit sinnlichen, doch mit frischen Farben geschildert hat. Denn so sagt er:

Du Urquell der Wonne,
Dess Thor, wenn geboten
Der Mutter sich öffnet;
. . . .
Das göttliche Wesen
Gemessen und aufgestellt,
Das Vater und Mutter
In ihrer Verbindung befruchtet,
Mit ihren Schritten bepflanzt!

Hier war die Stätte, wo der Vater und die Mutter, der Sohn des Lebens, und der Geist weilten, zu denen er sprach:

Euch meinen Herren Preis,
Der göttlichen Versammlung!

Dieser Ort ist es auch, nach dem Bardesanes und seine Anhänger sich sehnten, wenn sie die aus dem Himmel herabgestiegenen Seelen verlangend fragen lassen:

..... Wann wieder
Schaun wir dein Gastmahl,
Sehn wir das Mägdlein,
Die Tochter, die auf dein Knie
Du setzest und herzest?

Bildliche Darstellungen liebte Bardesanes überhaupt, was Ephraem im 55. Hymn., dem wir die wenigen Fragmente der Lieder [1]) entnommen haben, leider nur kurz andeutet mit den Worten: Der Sonne verglich er den Vater, dem Monde verglich er die Mutter. Solche Vergleiche mögen denn auch die Veranlassung sein, dass in der spätern Dar-

---

1) Ich kann der von Hahn p. 74. not. 2 gegebnen Erklärung über das Paradies nicht beistimmen. Es heisst Hymn. 55. p. 558 C. Bardesanes erkenne zwar Moses an, widerspreche ihm aber durch Annahme eines andern Paradieses. Hier versteht nun Hahn ein zweites Paradies, doch ist dies nicht der Sinn der Worte:

ܘܒܐܬܪܐ ܕܒܗܬܐ	An den Ort der Schmach
ܣܡܗ ܠܦܪܕܝܣܐ	Setzt er das Paradies,
ܘܐܘܪܝܬܐ ܦܫܝܛܬܐ	Doch die reine Thora
ܠܥܡܗ ܐܝܟ ܡܚܙܝܬܐ	Widerlegt wie ein Spiegel
ܠܡܠܦܢܘܬܗ ܣܢܝܬܐ	Ihre hassenswerthe Lehre.
ܣܢܝܐ ܬܘܒ ܠܦܪܕܝܣܐ	Weiter hasst er das Paradies,
ܒܪܝܟܐ ܕܩܕܝܫܐ	Das gesegnete, das heilige
ܘܐܘܕܝ ܒܦܪܕܝܣܐ	Und bekennt ein Paradies,
ܐܚܪܢܐ ܕܒܗܬܐ	Ein anderes der Schmach.

Die letzten Worte ܒܦܪܕܝܣܐ ܐܚܪܢܐ ܕܒܗܬܐ, ein anderes Schandparadies zeigen, wie das vorangehende ܒܐܬܪܐ ܕܒܗܬܐ zu verstehen ist. Dies steht im Gegensatze zu ܥܕܝܢ, Eden, dem Lustort; wie der Garten in der Genesis ein Lustort ist, so ist der bardesaneische ein Schandort. Im Folgenden ist ܬܪܝܢ falsch und in ܬܪܝܢ secundus zu verbessern, dann lautet Ephraems Text so: In der Angelegenheit des Paradieses ist Moses sein Gegner, denn dieser hat solches nicht geschrieben. In Eden, steht geschrieben, pflanzte der Herr das Paradies. Moses verkündigte das eine, Bardesanes aber führte ein zweites = ein andres ein, welches die Götter massen und aufstellten an einem Orte, den zu nennen ich mich scheue, wiewohl ich mich seines Namens erinnere. — Das ܬܪܝܢ ist dem ܐܚܪܢܐ völlig gleich in der Bedeutung.

stellung seines Systems bei Schahrastâni[1]) die ganze Lehre des Bardesanes, der durch Annahme einer stufenweisen, vom Höhern zum Niedrigern herabsteigenden Schöpfung eben den Dualismus überwunden und dem Bösen seine Quelle in der Freiheit angewiesen hat, zu einem dualistischen Philosophem, das die Welt aus Licht und Dunkel zusammensetzt, abgeblasst erscheint. Doch schimmern selbst hier noch die bardesaneischen Gegensätze von Freiheit und Naturbestimmtheit durch, sein Monismus ist freilich ganz verschwunden. So nämlich war nach Schahrastâni das System:

Es giebt zwei Principien, das Licht und das Dunkel, das Licht bewirkt alles Gute absichtlich und freiwillig, das Dunkel alles Uebel durch Naturbestimmung (طبعا) und gezwungen, so dass vom Lichte alles Gute, Nützliche, Wohlriechende und Schöne, von der Finsterniss dagegen alles Ueble, Schädliche, Stinkende und Hässliche stammt. Sie behaupten, das Licht sei lebendig, wissend, mächtig, mit Sinnes und Fassungskraft begabt, es veranlasse Leben und Bewegung, wogegen das Dunkel todt, unverständig, kraftlos, unbeweglich, ohne Leben, Thätigkeit und Differenzierung sei. Ferner sagen die Bardesanisten, das Licht sowohl als das Dunkel seien einartig, und die Auffassung des Lichtes sei immer dieselbe, so dass sein Gehör, sein Gesicht und seine übrigen Sinne zusammenfallen, dass das Gehör wie das Gesicht und das Gesicht wie die übrigen Sinne sei. Und wenn gesagt wird, es hört, es sieht, so geschieht dies wegen der verschiedenen Zusammensetzung, und nicht, weil dies in sich selbst (wirklich) zwei verschiedene Dinge wären. Weiter sagen sie, dass die Farbe auch der Geschmack und ebenso der Geruch und der Tastsinn sei, dass man es als Farbe auffasst, weil sich die Finsterniss in besonderer Weise damit gemischt hat, als Geschmack, weil sie sich in anderer Weise damit verbunden hat. Und so reden sie von der Farbe des Dunkels, von seinem

1) Schahrastâni كتاب الملل والنحل ed. Cureton p. 194. Deutsche Uebersetzung von Haarbrücker.

Geschmack, seinem Geruch und seinem Gefühl. Dann erklären sie, das Licht sei ganz weiss, das Dunkel aber ganz schwarz.

Sie glauben, dass das Licht mit seiner untern Seite unaufhörlich auf das Dunkel, das Dunkel ewig mit seiner obern Seite gegen das Licht stosse, doch über die Vereinigung und Trennung beider sind sie verschiedner Meinung. Einige nehmen an, dass das Licht in das Dunkel eingeht, und dass das Dunkel ihm mit Härte und Rauheit begegnet, so dass das Licht verletzt, das Dunkel zart und glatt zu machen wünscht, um von ihm befreit zu werden. Doch geschehe dies nicht wegen der Verschiedenheit ihrer beiderseitigen Substanz, sondern wie die Säge, ihrer Substanz nach Eisen, an der Seite glatt, an den Zähnen aber rauh sei, so sei die Glätte am Licht, die Rauheit an dem Dunkel, ihre Substanz aber sei eine. Nun sei das Licht in seiner Glätte so zart gewesen, dass es in jene Lücken (des Dunkels) eingedrungen sei, dies vermöge es nur bei jener Rauheit, und es sei undenkbar, dass etwas zur Vollendung und Existenz komme ausser durch Zartheit und Rauheit.

Andere dagegen behaupten: Keineswegs, vielmehr sann das Dunkel auf Mittel sich fest an das Licht an seiner untern Seite zu hängen. Nun kämpft das Licht sich davon zu befreien und es von sich zu stossen; dabei stützt es sich dann auf das Dunkel und versinkt darin, wie ein Mensch, der in den Schlamm gefallen sich auf seinen Fuss stützt um herauszukommen und immer tiefer sinkt. So gebraucht denn das Licht Zeit um die Befreiung und Sonderung in seine Welt vorzunehmen.

Noch Andere endlich erklären, das Licht sei freiwillig in das Dunkel eingedrungen, um es gut zu machen und einen Theil desselben, der gut wird, in seine Welt hinaufzuführen. Da es aber einmal hineingetreten sei, so hänge es eine Zeitlang darin fest und thue das Ungerechte und Hässliche gezwungen, nicht freiwillig. Wenn es wieder abgesondert in seiner Welt wäre, so käme von ihm nur das

wahrhaft Gute und das reine Schöne, indem ein Unterschied zwischen gezwungenem und freiem Handeln sei.

So weit Schahrastâni. Man sieht, alles Besondre und Eigenthümliche des bardesaneischen Lehrbegriffs ist geschwunden, nur wie ein später Nachhall klingt die Unterscheidung von Naturbestimmtheit in der physischen und Freiheit in der pneumatischen Welt aus diesen Angaben hervor, die echtbardesaneische Annahme der Gestirngeister mit ihrem Einfluss auf die psychische Welt, sein Schicksal, durch das er den Dualismus überwand, ist gänzlich verschwunden, und die Schule, in den Dualismus zurückverfallen, geht, wie die Spaltungen in den Ansichten über die Verbindung von Licht und Dunkel zeigen, ihrer Auflösung entgegen. Die von Schahrastâni angeführten Lehren haben ohne Zweifel schon Einflüsse von dem Manichäismus und dem Parsismus erlitten, er stellt also eine weit spätere Stufe der Schule dar als Ephraem † 373; dieser berichtet wenigstens noch ihre christologischen Ansichten, während Schahrastâni, wenn seine Darstellung den Bardesanisten einer spätern Zeit angehört, diese mit Recht gar nicht mehr den Christen zuzählt.

Das wäre es, was wir auf Grund der vorhandenen Quellen über Bardesanes Lehrbegriff zu sagen hätten, und wenn auch hier und da eingehendere Nachrichten erwünscht wären, so genügt doch das Vorhandene um begreiflich zu machen, dass zu seiner Zeit Bardesanes unter die bedeutendsten Geister zählte, und dass er sich daher mit Recht eines hohen Ruhmes bei seinen Landsleuten erfreute. Wie lange seine Schüler seinen Lehrbegriff festhielten, lässt sich nicht genau bestimmen, doch Ephraems Hymnen zeigen, dass in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts ihre Zahl und ihr Einfluss zu Edessa nicht unbedeutend war, und die von Cureton gegebnen Auszüge aus Philoxenus von Mabug († nach 522), der in seinem Antwortschreiben an einen Unbekannten von Schülern des Bardesanes redet, beweisen die Existenz der Secte sogar noch im Anfang des sechsten Jahrhunderts. Was er von Bardesanes sagt stimmt mit seiner

echten Lehre überein, die sich also bis zu jener Zeit, wenn auch wohl nur in kleinen gelehrten Kreisen erhalten hat. Welcher Zeit die Quellen angehören, denen Schahrastâni seine Notizen entnommen hat, lässt sich nicht bestimmen, doch müssen sie nach der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts geschrieben sein. Nach Abulfidâ Ann. anteist. p. 88 kam Kosru Anuschirwan 531 zur Regierung, dieser war ein strenger Gegner der dualistischen Mazdakiten und Manichäer, zugleich aber Wiederhersteller der alten Magerreligion; er eroberte Edessa, die Stadt des Heraclius, und seinem Einflusse werden wir es zuschreiben, dass persische Elemente auch in die Lehre der Bardesanisten gedrungen sind, was wir aus Schahrastâni sehen. Mit der Eroberung ist es nach dem Chron. edess. nicht so arg gewesen, die Stadt zahlte an Anuschirwan, der Schura, Apamea und Antiochien genommen hatte, vieles Geld und kam ungeplündert davon. Jedenfalls aber bekamen die Perser in Syrien Einfluss und darauf kommt es uns hier an. Von dieser Zeit an wird demnach die Auflösung der Secte beginnen, deren Mitglieder sich dann theils in die Kirche zurückbegeben, theils der persischen Staatsreligion angeschlossen haben werden. Schahrastânis Quellen wenigstens zeigen uns die Bardesanisten in dem Stadium der Auflösung begriffen. Aehnlich und in den Hauptpuncten sogar oft wörtlich übereinstimmend schildert der Verfasser des Fihrist elulum, Muḥammad ibn Isḥaq, die Secte, bei Flügel (Mani p. 161). Nach dem Fihrist zerfiel dieselbe in zwei Parteien. Die eine behauptete, das Licht habe sich freiwillig mit dem Dunkel gemischt, um es besser zu machen, und als es darin gewesen sei und den Ausgang gesucht habe, sei ihm dieser abgeschnitten gewesen. Dies ist offenbar die dritte Partei des Schahrastâni. Die andere meinte, das Licht habe, als es die Rauheit des Dunkels und seinen üblen Geruch gemerkt habe, dasselbe von sich stossen wollen, sei aber darin hängen geblieben wider seinen Willen. Wenn es sich nun befreien wolle, so sei es, als ob Jemand einen spitzigen Splitter entfernen wolle, der bei jedem

Drucke nur tiefer eindringe. Dies ist die zweite Partei bei Schahrastâni, nur lässt der Fihrist die Begründung fort, erst wenn das Dunkel sich an das Licht hängen will, wird es klar wie das Licht die Rauheit (خشونة) und den übeln Geruch (نتن) bemerken und das Dunkel fortzustossen versuchen kann. Beide Araber haben sicher dieselben Quellen benutzt, und sie stellen auch das gleiche Stadium der Auflösung der Secte dar. Auch die Schriften des Bardesanes, die Muḥammad ibn Isḥaq gesehen haben will, der Ausdruck ist vielleicht zweideutig, das Buch vom Licht und der Finsterniss, كتاب النور والظلمة, das von der geistigen Natur der Wahrheit, كتاب روحانية النور, das vom Beweglichen und Festen, كتاب المتحرك والجماد, gehören, wenn man nach den sehr abstract klingenden Titeln urtheilen darf, der späten Periode der Secte an und sind dann natürlich als Legitimationen bardesaneischer Rechtgläubigkeit dem Meister untergeschoben.

Ueber die Verbreitung der Secte giebt der Fihrist dankenswerthe Mittheilungen, Bardesanisten gab es in den Sumpfdistricten (بنواحى البطايح, am Schat el Arab), in Chorasan, selbst in China, nirgend aber hatten sie Gotteshäuser oder Stätten zu gemeinsamer Versammlung, was darauf deutet, dass die Secte klein und wohl meist aus Gelehrten zusammengesetzt war. Endlich können wir den Fihrist auch noch als Bestätigung für unsere chronologische Feststellung anführen; bei Flügel Mani p. 51, übersetzt p. 81 heisst es: وظهر ابن ديصان بعد مرقيون بنحو ثلثين سنة d. i. Bardesanes trat auf ungefähr dreissig Jahre nach Marcion. Wenn Marcion 138 nach Rom kam, so brauchen wir die dreissig nur um weniges zu vermehren, um auf das Jahr 174 zu kommen, in dem Bardesanes schon anfangen konnte Aufsehen zu erregen, immer aber würde auch nach dem Fihrist oder seinen Quellen Bardesanes zu spät auftreten, um dem Kaiser 165 seinen Dialog, der die ganze chronologische Schwierigkeit hervorgerufen hat, überreichen zu können. Alles ver-

einigt sich um die Edessener Chronik gegen Euseb. und Epiphanius zu bestätigen. — Weitere Notizen enthält, wie mir Herr Prof. Flügel privatim mitgetheilt hat, der Fihrist über Bardesanes und seine Secte nicht.

IV.

Der Dialog de fato und die clementinischen Recognitionen.

Wenn ich zum Schlusse von dem Verhältniss der bardesaneischen Schrift zu der clementinischen Literatur rede, so ist es nicht meine Absicht von den beiderseitigen Lehrbegriffen dieser Schriften zu handeln, ich werde vielmehr nur das literarhistorische Moment in das Auge fassen und fragen: Wo ist das Original, im neunten Buche der Recognitionen oder in Bardesanes de fato?

Ehe wir jedoch hierzu übergehen können, müssen wir eine Reihe von Stellen betrachten, die gleichfalls in einem Bezuge zu unserm Dialoge stehen, wiewohl sie nicht wörtlich mit ihm übereinkommen. Diese Stellen gehören wesentlich dem dritten Buche an. Nachdem nämlich Simon dort den Petrus an sein Versprechen erinnert, ihm aus dem Gesetze das Dasein zweier Himmel darzuthun III, 14, nimmt das Gespräch wider alles Erwarten seine Richtung auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen, von der es cap. 26 von Simon durch die Bemerkung Si conditor bonus est et mundus bonus, quomodo bonus bona dissolvet aliquando wieder an den Anfang zurückgelenkt wird. Die hier eingeschobene Verhandlung über den Ursprung des Bösen deckt sich mit dem ersten Theile des bardesaneischen Dialogs in der auffallendsten Weise.

Simon fragt, ohne dass man den geringsten Grund entdeckt, weswegen er seinen ersten Gegenstand, die Unendlichkeit Gottes und die Lehre von den zwei Himmeln aufgiebt:

Cum deus fecerit universa, ut tu dicis, unde est malum? So fragt auch Awida: Wenn Gott ist, warum hat er die Menschen nicht so geschaffen, dass sie nicht sündigen können? Petrus entgegnet: Si vere vis discere confitere et prius te doceam, quomodo debeas discere, et cum didiceris audire, tunc jam te incipiam consequenter docere; si vero non vis discere, tanquam sciens omnia, ego prius expono fidem quam praedico, expone et tu quod tibi verum videtur. Et cum manifesta fuerit utriusque professio judicetur ab auditoribus cujus nostrum sermo sit veritate subnixus. Diese ganze Antwort ist in Petrus Munde unpassend, denn was soll die Bemerkung, solche Fragen stelle kein Gegner, sondern ein Frager? Dies letzte Wort interrogantis aber verräth den Zusammenhang, Bardesanes erwidert ja seinem Awida: Wenn du lernen willst, so wird es erspriesslicher für dich sein, dass du einen Aeltern als diese fragst, willst du aber lehren, so ist es nicht ziemlich, dass du sie fragst, vielmehr musst du sie überreden, dass sie dich fragen u. s. w. Die weitern Worte des Petrus ego prius expono fidem, expono et tu etc. sind der folgenden Rede des Bardesanes parallel: Wenn du, o Awida, eine Ansicht hegst, so sage sie uns allen, ... hast du noch keine vorgefasste Meinung, so werde ich dir die Sache auseinandersetzen. Die letzten Bemerkungen des Petrus endlich, die Zuhörer sollten urtheilen, stehen mit dem Anfang des Buchs, wo Petrus es bedenklich findet vor gemischtem Publicum zu disputieren, im Widerspruch, im Widerspruch auch mit der Grundanschauung des Kerygma, nach welcher alle Wahrheit von dem Propheten stammt, nimmermehr also dem Urtheil der Menge unterworfen werden kann. Dies sucht Petrus später doch als möglich darzustellen: saepe etiam fama vulgi, prophetiae speciem tenet. Dass es Simon weiter als Anmassung Petri verlacht, wenn er ihn belehren wolle, passt auf Awida nicht, desto besser aber auf den sich überhebenden Character des typischen Universalhaeretikers. Während nun noch einmal von Petrus gefragt wird, ob Simon als Lehrer oder Lern-

begieriger spreche, und die Streitrede in unnützen gegenseitigen Schmähungen sich aufhält, kommt wenigstens scheinbar ein Fortschritt in die Disputation durch die von Petrus aufgestellte schulmässige Analyse der Frage unde malum. Es soll nämlich verhandelt werden 1) ob es ein Uebel überhaupt gebe, 2) was das Uebel sei, 3) wozu es diene, und endlich 4) woher es stamme. Hierauf antwortet nun Simon ganz angemessen mit der Frage, ob denn überhaupt Jemand das Uebel leugne, was er offenbar nicht voraussetzt, und höhnt Petri Unwissenheit, während er selbst als Gnostiker Alles wissen will. Petrus aber erklärt, das ganze Volk der Juden, ausser dem Stuhle des Moses leugne das Uebel, und Simon fragt ihn nach seinem Urtheil, ob sie dies mit Recht thäten [1]). Petrus weist dies ab und schlägt ihm eine geordnete Disputation über das Dasein und Wesen des Uebels vor, worauf sich die ersten, dem Dialog über das Fatum so ähnlichen Worte: Quomodo interrogas quasi discere volens an docere wiederholen. Noch einmal wird dem Petrus dann Gelegenheit gegeben, sich auf das Urtheil der Menge zu berufen, da der Gnostiker als Pneumatiker bezweifelt, ob die Schaar der Psychiker über ihre Disputation richten könne, was Petrus, wie schon oben im Widerspruch mit dem Anfang des Buches festhält. — Das Ganze ist nur die verdoppelte Einleitung des bardesaneischen Dialogs, die den Zweck hat den Gnostiker als logisch schwach darzustellen, mit den Worten: Quomodo interrogas an discere volens an docere kehrt der

---

1) So nach dem syr. Text: ܠܘܩܕܡ ܓܝܪ ܐܦܢ ܐܝܬܘܗܝ ܟܘܠܗ ܥܡܐ ܕܝܗ̈ܘܕܝܐ ܟܦܪ ܒܗ ܠܒܪ ܡܢ ܟܘܪܣܝܐ ܕܡܘܫܐ ܒܠܚܘܕ d. i. Nam primo omnium, quia subsistat malum, universa Hebraeorum negat gens praeter cathedram Moysis, Simon fällt ihm ein: ܫܦܝܪܐܝܬ ܗܟܝܠ ܥ̈ܒܕܝܢ ܗܢܘܢ ܕܐܡܪܝܢ ܕܠܝܬܘܗܝ ܒܝܫܬܐ ܐܘ ܠܐ d. i. Recte faciunt, qui dicunt non esse malum an non? So erst wird Simon gezwungen seine erste Frage unde malum für falsch zu erklären und auf Petri Distinction mit den Worten Ignosce mihi einzugehen.

Verfasser immer wieder zu dem Dialoge zurück. Dass Petrus die Juden als Leugner der Bösen aufführt, kann nur den Sinn haben, dass sie die Materie als Grund desselben leugnen, warum er aber den Stuhl Mosis davon ausnimmt, ist undeutlich.

Wie nun der Dialog hier zu Grunde liegt, so auch im Folgenden. Petrus lehrt, sein Meister habe die Hebräer, die die Kunde gehabt hätten, Gott und der Demiurg sei derselbe, über den Willen Gottes unterrichtet, da es in der Freiheit des Menschen beruhe ihm zu folgen oder nicht. Dem entspricht im Dialoge die Frage des Bardesanes an Awida: Wie entscheidest du dich, dass es keinen Gott des Weltalls giebt, oder dass es einen giebt, und dass dieser nicht will, dass die Menschen sich gut und gerecht betragen sollen. Beide Stellen betonen die voluntas Dei als die Quelle des sittlichen Gesetzes. Die Wahlfreiheit ist in Petrus Rede aus dem weitern Verlaufe des Dialogs anticipiert. Simon leugnet nun die Willensfreiheit und zieht sich auf das Fatum zurück, er spricht den Gedanken aus, der Awidas Anschauungen zu Grunde liegt, Petrus aber entgegnet ihm mit der Frage nach der Möglichkeit eines Gerichts, wie Bardesanes in etwas anderem Zusammenhange fragt: Wäre der Richter nicht ungerecht, der die Menschen um solcher Dinge willen anklagt, die er nicht vollbringen kann? Deutlich ist auch der Bezug auf den ganzen Inhalt des Dialogs in Petri folgenden Worten III, 22: Si agere aliquid non in potestate habet (homo) ..... convulsa sunt omnia, frustra erit studium sectandi meliora, sed et judices saeculi frustra legibus praesunt et puniunt eos qui male agunt, non enim in sua potestate habuerunt, ut non peccarent. **Vana sunt et jura populorum,** quae malis artibus poenas statuunt. Weiter giebt Petrus die Begriffsbestimmung der Wahlfreiheit: Arbitrii potestas est sensus animae habens virtutem, qua possit ad quos velit actus inclinari und stellt einen Unterschied zwischen den zwei Arten der Bewegung auf, ut quaedam necessitate, quaedam

voluntate moveantur. Auch hier ist der Dialog benutzt; von der Nothwendigkeit werden die Gestirne getrieben, so sagt auch der Dialog, in der Freiheit ist dagegen die Willensentscheidung begründet auf die das Gericht folgt, oder wie Bardesanes dies ausdrückt: In den geistigen Dingen thun die Menschen, was sie wollen, als Freie, als Herrscher und als Ebenbild Gottes. Da nun die Freiheit durch Gott selbst gesetzt ist, fährt Petrus fort, so hat er auch an ihr keine Schranke, vielmehr was er will, das ist, was er nicht will, das ist nicht. Nachdem so die Allgewalt Gottes erwiesen ist, fragt Simon gerade wie Awida: Nonne poterat nos omnes facere tales, ut essemus boni et aliud esse non possemus, wodurch er dem Petrus Veranlassung giebt, Aeusserungen zu thun, die sich mit dem Dialoge wörtlich berühren: Si enim inconvertibilis naturae fecisset et immobiles a bono, non essemus vere boni, quia aliud esse non possemus et non erat nostri propositi, quod eramus boni, nec nostrum erat quod agebamus sed necessitatis naturae. Quomodo ergo bonum dicetur quod ex proposito non agitur. Hiermit kehrt die Disputation endlich zu der Frage über die beiden Himmel zurück [1]). Mit jener Stelle deckt sich Bardesanes: Wäre der Mensch so geschaffen, dass er nichts Böses thun könnte, so wäre auch das Gute, das er thut nicht sein Eigenthum. Das Schicksal der Astralgeister, dem Bardesanes die Gewalt p. 4 zuschreibt, wenn es keine Freiheit geben sollte, kann Petrus freilich nicht annehmen, der Satz: „Wer nicht aus eignem Antriebe das Gute oder Böse thut, dessen Rechtferti-

1) Beiläufig sei darauf aufmerksam gemacht, wie sclavisch Rufin seinem griechischen Text folgt. In diesem muss gestanden haben *Εἰ ἡμᾶς ἀτρέπτου ἐποίησεν φύσεως ... οὐκ ἂν ἦμεν ἀληθῶς ἀγαθοί κτλ.* Rufin aber, der hier den hypothetischen Fall, *εἰ* und *ἂν* mit dem Indicativ, bei dem weitern Verlauf des Satzes vergisst, übersetzt die folgenden tempora historica gegen jedes lateinische Gefühl ruhig mit dem Indicativ Imperfecti. Er hat also nur Wort für Wort wiedergegeben und die ganze Construction aus dem Auge verloren. Gerade in den hypothetischen Sätzen begegnet ihm dies öfter.

gung steht bei dem Schicksal" muss daher umgewandelt werden, und zwar giebt die Naturbestimmtheit des Bardesanes, die necessitas Petri die Gewalt ab, von der Petrus die Handlungen herleitet, wenn es keine Freiheit gebe. Da nun der Dialog in sich geschlossener und schärfer das Problem behandelt, auf das auch Petrus eingeht, namentlich aber, weil dieser mit den wenigen Worten: Vana erunt et jura populorum das Hauptargument des Dialogs, welches nach allen Richtungen hin gewendet und erwogen wird, zusammenfasst, so ist es zunächst wahrscheinlich, dass der Dialog das Original ist, das wir in den Recognitionen frei, aber nicht ungeschickt verarbeitet sehen. Dies bestätigt sich auch dadurch, dass der Gegenstand durchaus nicht erschöpfend behandelt wird, und dass auf die Theilung der Frage, ob, was, wozu und woher das Böse sei, im weitern Verlaufe gar nicht Rücksicht genommen und das Gespräch nach Darlegung der Wahlfreiheit abgebrochen ist. Jene Distinction findet sich im bardesaneischen Dialoge nicht, sie gehört dem Ueberarbeiter der Clementinen, dennoch aber macht er, dem Gange des Dialogs folgend, keinen rechten Gebrauch davon.

Der ganze Abschnitt ist aber eine schöne Bestätigung für die höhere Kritik, die ihre Resultate hier nachträglich durch Urkunden befestigt findet. Die Hauptberührungen zwischen dem bardesaneischen Dialog und den Recognitionen liegen im Anfang des Dialogs, der erst 1855 bekannt geworden, dennoch schloss Hilgenfeld schon 1848 aus innern Gründen, dass „diese Stelle der petrinischen Disputation nur von einer spätern Hand herrühren könne" [1]). Es ist hauptsächlich die Annahme des Fatums und die Bestreitung des freien Willens, die Anstoss erregt, da kein gnostisches System, wie Hilgenfeld bemerkt, auf die Frage, ob der Mensch frei sei, absolut mit nein antwortet. In dem Original stellt sich denn die Sache auch gerade umgekehrt dar, der

1) Hilgenfeld die clementinischen Recognitionen und Homilien. Jena 1848. p. 142.



Gnostiker vertheidigt die Freiheit gegen den astrologischen Fatalismus, der hier dem Simon aufgebürdet ist, wahrscheinlich um an ihm jede von der sana doctrina abweichende Lehre, so wenig sie auch dem Gnosticismus, den Simon repräsentiert, homogen ist, zu widerlegen, und den Petrus auf diese Weise in ein Rüstzeug gegen aller Art Haeresie zu verwandeln. Die tiefere, selbst dem Gnosticismus angehörige Lösung der Frage, die Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit, die Bardesanes als Kantianer vor Kant, durch Scheidung der empirischen durch Nothwendigkeit gelenkten Welt von der intelligibeln Welt der Geister, dem Reiche der Freiheit vollzieht, ist vom Ueberarbeiter der Recognitionen freilich fortgelassen, wie er auch den Ursprung des Uebels, das Bardesanes durch die Mittelursache der freien Herrscher und Lenker erklärt, gar nicht behandelt, sondern als unnütze Speculation bei Seite liegen lässt.

Die Stellen, die wir bis jetzt aus dem dritten Buche der Recognitionen betrachtet haben, sind nun aber nicht die einzigen, auch das fünfte Buch berührt sich mit dem bardesaneischen Dialoge. Mitten in der theoretischen Bekämpfung des Polytheismus lässt Petrus die Heiden einwenden, Gott hätte ja die Götzendiener gleich vertilgen sollen, und widerlegt dies mit der nur aus Gottes Weisheit zu erklärenden Langmüthigkeit (V, 25). Hiermit ist die Sache eigentlich abgethan, dennoch aber folgt noch ein Einwand, Gott hätte den Menschen gar nicht auf den Gedanken kommen lassen müssen die Götzen anzubeten. Dieser Einwand ist nur die verkappte alte Frage, warum Gott die Menschen nicht so geschaffen, dass sie nicht sündigen können, und er wird auch mit der alten Antwort widerlegt: Ignoratis, quid est libertas arbitrii, et latet vos, quia ille vere bonus est, qui suo proposito bonus est. Qui autem necessitate retinetur in bono, bonus non potest dici, quia non est suum quod est. Das ist völlig der Gedanke unseres Dialogs, und um jeden Zweifel an der Benutzung desselben auszuschliessen, folgt dann noch eine Erklärung des Uebels aus dem Einflusse der

Gestirne, die dem Lehrbegriff der Clementinen völlig fern liegt. Es heisst nämlich V, 27: „Auch das sollt ihr wissen, dass gegen undankbare Seelen nicht Gott selbst seine Rache vollzieht, sondern dass seine ganze Creatur aufsteht und die Gottlosen bestraft. Wenn auch in der gegenwärtigen Welt Gottes Güte Frommen und Gottlosen das Licht der Welt und die Dienste der Erde gleichmässig schenkt, so giebt doch die Sonne ihr Licht und die Elemente ihre Dienste den Gottlosen nicht ohne Schmerz. Zuweilen werden auch die Elemente, der Verbrechen der Gottlosen überdrüssig, gereizt, und daher kommt es, dass die Früchte der Erde verdorben oder die Mischung der Luft verletzt, die Gluth der Sonne übermässig entzündet oder eine unendliche Menge von Regen und Frost verbreitet wird. Daher stammt Pest und Hungersnoth und verschiedene Todesart, denn die Creatur eilt Rache über die Gottlosen zu bringen. Gottes Güte aber drängt sie zurück und zügelt sie bei der Erbitterung gegen die Bösen und zwingt sie mehr seiner Barmherzigkeit zu gehorchen, als durch die Sünden und Verbrechen der Menschen in Zorn gesetzt zu werden, denn die Güte wartet die Bekehrung der Menschen ab, so lange sie in diesem Leibe sind."

Hier haben wir die intelligibeln Sterngeister des Bardesanes, freilich nicht in ihrer völligen Natur, sie sollen nach dieser Stelle nur ausnahmsweise wirken, während sie bei Bardesanes neben ihrer Bestimmtheit auch immer in freier Thätigkeit erscheinen. Die Ausscheidung dieses Stückes, das wir aus der bardesaneischen Lehre entnommen ansehen, bestätigt, abgesehen von dem innern Grunde, dass den clementinischen Recognitionen die Sterngeister ganz fremd sind, auch ein äusserer Umstand. Lässt man die ganze an den Dialog erinnernde Stelle von den Worten V, 25 an: Sed dicis oportebat ergo eos qui adorant etc. bis V, 28. Sed fortasse dicetis mihi terres nos Petre fort, so ist der Zusammenhang nicht nur nicht durchbrochen, sondern sogar bei weitem geschlossener. V, 28 ist wieder von der Schlange die Rede, die den Götzendienst erfunden, dasselbe geht vor

der eingeschobenen Stelle vorher und ebenso findet das terres nos seinen Anschluss, wenn es unmittelbar auf den Satz vor dem Einschiebsel bezogen wird: Dann gehört das Ganze so zusammen: Alles habt ihr euch zu Götzen gemacht ... V, 24. Vere hoc est quod desiderat ille qui intra vos latet serpens, nulli vestrum parcit, nullum vult effugere de interitu. Sed non ita erit. Audite enim quia non delinquit illud quod adoratur (d. i. serpens), sed ille qui adorat. Justum namque est apud Deum judicium et aliter injuriam patientem judicat aliter inferentem. V, 28. Sed fortasse dicetis mihi, terres nos Petre. Et quomodo vobis dicemus quae in re sunt, numquid tacentes adnunciare possumus veritatem? Quae sunt aliter quam sunt, proferre nescimus. Quod si taceamus, causam vobis perniciosae ignorantiae dabimus, et satisfaciemus latenti intra vos et obsidenti sensus vestros serpenti etc. Wie fern dem Lehrbegriff der Recognitionen der Gedanke liegt, dass die Gestirne, die in dem hier eingeschalteten Stücke als frei und selbständig erscheinen, wirklich intelligible Wesen sind, zeigt die Vergleichung mit der Rede Aquila's im 8ten Buche. Auch er sagt, die Gestirne verursachen zur Strafe für die Sünden, Krankheiten, Missernten u. s. w., nicht aber wie es in der Einschaltung heisst fatigata sceleribus impiorum vincuntur elementa, sondern sie thun dies bei Aquila im Dienste Gottes ohne jede Selbständigkeit. Vgl. VIII, 45. Haec (lumina) Deus posuit in coelo, quibus veris temperies pro ratione temporis dispensetur etc.... Horum autem ipsorum ministerio, si quando pro peccatis hominum plaga et correptio terris injicitur, perturbatur aer, lues animantibus, corruptio frugibus, pestilens per omnia mortalibus annus inducitur. Die Sterne sind dem Aquila also immer im ministerium.

In den aus den *Περίοδοι Πέτρου* hervorgegangenen Theilen der Recognitionen finden sich weiter keine Berührungspuncte mit dem Dialog de fato, dagegen ruht die Polemik gegen die von Faustinian vertheidigte Astrologie vollständig auf demselben, nur ist die specifisch bardesaneische

Lehre vom Schicksal, durch welches dieser gleichzeitig das Fatum widerlegte und die Freiheit rettete, eigenthümlich umgestaltet. Nachdem in der eben verglichenen Stelle die Möglichkeit der Sterneinwirkungen durch die Darlegung ihres regelmässigen, in Gottes Hand stehenden Laufes aufgelöst ist, kehrt p. 134 C. die Frage nach dem Ursprung des Bösen wieder, das aber hier weder von der Materie noch von der Freiheit abgeleitet werden soll. Faustinianus denkt an ein persönliches Wesen, den Teufel, als dessen Urheber, wenn er sagt: Cur autem et princeps ille, qui malis gaudet, factus est, et unde factus est, aut non est factus? Hierauf beginnt Aquila eine Auseinandersetzung, die den übrigen Theilen der Recognitionen fremd, dem Dialoge aber verwandt ist. Aus der göttlichen Praescienz folgert er, dass Gott wisse, welche Menschen böse sein würden, und behauptet, diese stünden unter der Herrschaft böser Engel. Nach Bardesanes p. 9 giebt es Menschen, die nicht für das Gute geschaffen sind, sie heissen Unkraut, und wer z. B. meint, die sittlichen Gesetze seien übermässig hart, der ist ein solcher Diener des Widersachers. Verrätherisch für den Ursprung der von Aquila gegebenen Lehre sind die Worte: Eos qui ad mala declinarunt, angelis regendos permisit his, qui non per substantiam (um die Hyle auszuschliessen) sed per propositum cum deo manere noluerunt, invidiae et superbiae vicio corrupti. Die Originaltheile der Recognitionen deuten bekanntlich die בני אלהים Gen. 6 als Menschen 1, 29: Octava generatione homines justi, qui angelorum vixerant vitam, inlecti pulchritudine mulierum ad promiscuos et inlicitos concubitus declinaverunt etc., Bardesanes dagegen erklärt dieselben für Engel p. 4. Woher kommen nun mit einem Male die angeli, invidiae et superbiae vicio corrupti? Doch sicherlich von Bardesanes, der als Bekämpfer des astrologischen Fatalismus auch weiter benutzt wird. Auf ihn führt auch ganz besonders die Bemerkung, die Engel hätten nicht unbeschränkte Gewalt, sondern ihre ewigen Grenzen, was, wie wir in der Darstellung seines Systems gesehen haben, genau seine Ansicht von der be-

schränkten Freiheit der Itje ist. Diese Lehre ist aber bei Aquila in enge Verbindung mit der eigenthümlich clementinischen, aus Rücksicht auf die εἰδωλόθυτα entwickelten Idee, gesetzt, man müsse den Dämonen erst den Willen thun, ehe sie Gewalt über den Menschen bekämen.

Mit der Ableitung des Bösen aus der Freiheit und dem Einfluss der bösen Engel giebt sich Faustinianus indessen nicht zufrieden, erhält aber bei seiner Frage nach der substantia mali keine Antwort; dies wird als unnütze Grübelei bei Seite gelassen, wie wir dasselbe schon oben bei Betrachtung der Stellen des dritten Buches gefunden haben. Statt dieser Speculation giebt Aquila eine practische Regel: Omnis propemodum actuum nostrorum in eo colligitur observantia, ut quod ipsi pati nolumus, ne hoc aliis inferamus, und diese ist dieselbe, die auch Bardesanes seiner Ethik zu Grunde legt, wir sollen uns von allem Bösen fernhalten, das wir, wenn es uns geschieht, nicht gern haben; es dürfte auch hier eine Benutzung des Dialogs kaum zu bezweifeln sein. Hiermit endigt das achte Buch, die Hauptdisputation über die Genesis wird auf den folgenden Tag verlegt, und in dieser Rede kommen bekanntlich Recognitionen und Dialog wörtlich überein. Eine Spur dieses Abschnittes findet sich aber auch schon VIII, 48, wo die Serer als Muster der Keuschheit erwähnt werden. Was der Bearbeiter der Recognitionen über das im Dialog Vorliegende hinaus von ihnen erzählt [1]), ist seinem Ideale von einem unschuldigen Volke, nicht aber einer andern Quelle entnommen, ebenso ist das angebliche

1) Die Behauptung, apud Seres non fas esse, post conceptum feminam ultra adiri, neque quum purgatur, gehören nur zur vollen Darstellung der Keuschheit; die Vermeidung unreinen Fleisches gilt wohl vorzugsweise für εἰδωλόθυτα, beides halten die Ebioniten für zum Heile nothwendig. Diese strenge Fassung des Keuschheitsgebotes erstreckte sich durch die ganze alte Kirche und ist von da auch in den Anfang des Corpus jur. can. gekommen. Vgl. Const. Apst 6, 28. Ebionitisch ist auch die Geringschätzung des Opfers, vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 656. Ritschl Entstehung der altkath. K. S. 209; man sieht, der Verfasser macht die Serer zu einem ebionitischen Ideal.

lange und glückliche Leben der Serer nur in seiner Phantasie oder besser Theorie begründet, nach welcher das Uebel die Gerechten nur trifft, weil sie mit den Ungerechten untermischt leben, für welche es eigentlich geschickt wird, während es den Gerechten nicht zur Strafe, sondern zur Zucht dient. Da nun nach des Bearbeiters Angaben im Sererland keine Sünde herrscht, so muss auch das Uebel fehlen. Das aus der Theorie Geschlossene wird als historisches Factum erzählt. Ein Seitenstück zu dieser Art von Geschichtsmacherei bietet I, 47. Es steht fest, dass jeder Prophet gesalbt sein muss, Christus ist mit dem Oele des Lebensbaums, Aaron mit dem irdischen Abbilde desselben gesalbt. Auch Adam war Prophet, Clemens macht nun den Einwurf, er sei ja nach Petri Erzählung nicht gesalbt, so könne er doch nicht Prophet sein. Tum subridens Petrus: Si primus homo prophetavit, certum est quod et unctus fuit. Licet enim unctionem illius siluerit ille, qui legem in paginis condidit (vgl. Hom. 2, 38), nobis tamen intelligenda haec evidenter reliquit. Sicut enim si unctum eum dixisset, non dubitaretur, et prophetam eum fuisse, etiam si scriptum non esset in lege, ita quum certum sit, eum prophetam fuisse, similiter certum est, et quod unctus sit, quia sine unguento prophetare non potuit. — — — Es ist höchst belehrend, an solchen in ihrer Naivität ganz durchsichtigen Darstellungen zu lernen, wie man zu historischen Facten kommen kann. Ueberaus charakteristisch ist das Wort subridens, durch welches der kritische Einwurf des Clemens, als durchaus nichtssagend und nur aus Mangel an wahrem Verständniss hervorgegangen bezeichnet werden soll.

Ehe wir uns jedoch zu der letzten Stelle wenden, wird es gut sein das Ergebniss der bisherigen Erörterung zusammenzufassen. Der Abschnitt des dritten Buches war schon vor Auffindung des Dialogs als den echten Clementinen fremd ausgeschieden, der Dialog bestätigte nachträglich die aus innern Gründen schliessende Kritik und der Zusammenhang der Disputation über die zwei Himmel, der sich nach Aus-

scheidung der bardesaneischen Stücke herstellt, berechtigt und zwingt uns, eben diese Stücke als Einschiebsel anzusehen. Dasselbe ereignet sich im fünften Buche, der Gedanke von der Selbständigkeit und theilweisen Freiheit der Gestirne und Elemente passt nicht zu den sonstigen Lehren der Recognitionen, die Ausscheidung der diese Anschauung vortragenden Stelle durchbricht den Zusammenhang nicht, sondern der Text geht in sich zusammenhängend weiter. Vorher leitet Petrus den Götzendienst aus der List der Schlange her, nach dem bardesaneischen Stücke fährt er fort, er sei gesandt, um die dämonische Lüge zu brechen, wenn er schwiege, so würde er der Schlange nur gefällig sein (satisfacere). Sonach müssen wir auch diese Stelle als ein Einschiebsel ansehen. Da nun aber beide Male durch die Einschiebungen der Zusammenhang des Textes durchbrochen wird, so können wir nur annehmen, dass der Interpolator die Recognitionen (I—VI) schon wesentlich in ihrer jetzigen Redaction vor Augen hatte, dass also zur Zeit, als der bardesaneische Dialog ein gelesenes und einflussreiches Buch war (nach 195), das Kerygma und die Reisen Petri schon in der jetzt vorliegenden Weise verarbeitet waren. Bis hierher also würde die Benutzung der bardesaneischen Schrift, weit entfernt die späte Abfassung der Recognitionen zu bezeugen, gerade umgekehrt dazu dienen nachzuweisen, dass die Recognitionen I—VI älter sind, als der Dialog de fato, und nach dieser Vorbereitung können wir uns zum neunten Buche wenden.

Rec. VIII, 58 verschiebt Clemens die Disputation über die Genesis auf den folgenden Tag und X, 10 recapituliert Faustinianus das Gespräch des vorangehenden Tages mit den Worten: Hesterno die de naturalibus disputans causis ostendisti, quia virtus quaedam maligna transformans se in ordinem stellarum, humanas concupiscentias exagitat, diversis modis provocans ad peccatum, non tamen cogens aut efficiens peccatum. Clemens ist damit nur ziemlich befriedigt, der Greis hat ihn nicht völlig verstanden, er giebt daher

noch eine Auseinandersetzung, nach welcher die Astrologen die Lehre von den Climateren als uneinnehmbare Feste gegen alle Angriffe ersonnen haben, so dass sie, wenn sie irren, immer noch einen Grund anführen können, den sie ursprünglich nicht in Rechnung gezogen hätten, sei es, dass der Einfluss der Climateren, sei es, dass die Einwirkung eines nicht beobachteten Sternes die Schuld des Rechenfehlers trägt. Sehen wir nun diese Recapitulation als Inhaltsverzeichniss des neunten Buches an, und gehen wir an ihrer Hand dasselbe durch, so beginnt es in engem Anschluss an das vorangehende, von Petrus eingeleitet, mit der Aufforderung, Clemens und der Greis möchten ihre Unterredung anfangen. Dieser hält zurück und Clemens giebt seinen Beweis, dass es mit der Genesis nichts sei, folgendermassen: Gott hat die Welt durch seinen Sohn wie ein doppeltes Haus geschaffen (duplicem domum, wogegen das Kerygma in I, 27 nur ein Haus kennt); in dem obern weilen die englischen Mächte, in dem untern, sichtbaren die Menschen, unter denen er einzelne zu Genossen für seinen Sohn auserkoren hat. Der Herrscher der sichtbaren Welt ist ein Betrüger, der die Menschen vom Sohne Gottes abführt, er muss aber da sein, damit sie, nicht durch Nothwendigkeit gezwungen, sondern durch freie Wahl sich für Gott entscheiden uud sittlich bewähren. Die Ungleichheit der irdischen Lebensverhältnisse ist in der Natur der Welt begründet, nicht alle können herrschen, nicht alle dienen, Arbeit und Lohn müssen sich theilen und verschieden ausfallen. Die Noth ist die Mutter der Erfindungen und die Ungleichheit des Geschicks eine Aufforderung zur Barmherzigkeit. Als Anhalt für die Menschen hat Gott sein Gesetz gegeben, durch welches er auf die Freiheit des Menschen recurriert, die je nach ihrer Entscheidung belohnt oder bestraft wird. Das Uebel aber, das nothwendig ist, damit der Mensch in einen Kampf kommen könne, wird durch gewisse contrariae virtutes in die Welt gebracht, ut ex earum certamine oriatur justis palma victoriae et meritum praemiorum. Solche Lehre ist

aber Mysterium, das die Astrologen nicht kennen, die daher den Einwirkungen der Sterne die Geschicke zuschreiben. Da sie sich nun hierbei oft täuschen, so haben sie die Climateren erfunden, um dadurch ihre Irrthümer zu verdecken. Diese Climateren oder gefährlichen Perioden sind durchaus nicht mit den bardesaneischen Climaten zu verwechseln, die dieser ebenfalls für eine zum Betrage erfundene Lehre erklärt, — wir haben es hier überhaupt mit einem andern astrologischen System zu thun, als bei Bardesanes. —

Eine Hauptursache dafür, dass der astrologische Betrug sich so schwer entdecken lässt, liegt darin, dass die Sünde in diesem Leben nicht immer ihre Strafe findet, die auf Erden nicht gross genug sein kann und daher von Gott verschoben wird. Doch darf dies nicht zum Unglauben veranlassen, das Gesetz ist klar, und in der Freiheit hat der Mensch die Macht, sich durch Scheu und Angst vor Strafe von dem Bösen fern zu halten. Die Thiere halten das ihnen gegebene Gesetz, Meer, Sterne und Flüsse fügen sich der Ordnung, Engel und Dämonen [1]) gehorsamen Gott, — der Mensch kann und soll es auch. Das ist es, was Clemens gegen die Astrologie vorbringt, und wenn nicht Alles täuscht, so ist es dies, was der Greis X, 10 nicht ganz correct zusammenfasst, wenn er sagt, dass virtus quaedam maligna sich in die Ordnung der Sterne verwandelt und zur Sünde reizt. Der Greis irrt insofern, als er angiebt, die virtus maligna verwandle sich in die Sterne, und Clemens verbessert ihm sofort in der schon oben gegebnen Recapitulation, in der er zeigt, durch die Climateren hätten die Atrologen stets das Mittel ihren Irrthum zu verbergen. Dass die Recapitulation mit dem Anfange des neunten Buchs zusammengehört, ergiebt sich durch einen sogar wörtlichen Bezug. Clemens sagt X, 12. Nos autem, qui mysterii hujus didicimus rationem, scimus et causam, quia libertatem habentes arbitrii, interdum concupiscentiis obsistimus, interdum cedi-

1) Vgl. Jac. 2, 19 ***Καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσι καὶ φρίσσουσι.***

mus etc., und dies mysterium ist IX, 12 schon erwähnt, die Astrologen sind es die hujus modi mysteria nicht kennen. Uebrigens ist es durchaus bezeichnend, dass Clemens nur seine Lehre als mysterium mittheilt, ohne die Astrologie direct zu bekämpfen. Seine vom wahren Propheten stammende Lehre ist in sich selbst gewiss, aus ihrer absoluten Gewissheit folgt aber, dass jede andre falsch sein muss, nach ihrer Aufstellung ist daher eine Widerlegung der Astrologie gar nicht mehr von Nöthen. Die Astrologen sind eben einfach Ignoranten. Wenn nun das 10te Buch in der angegebenen Weise den Inhalt des neunten zusammenfasst, so fallen die bardesaneischen Stücke, die wir bald näher betrachten werden, völlig aus dem Zusammenhang. Auf die theoretische Auseinandersetzung des Clemens im neunten Buche wird der Greis aufgefordert zu entgegnen. Er beginnt IX, 16 mit einem Lobe für Clemens, meint aber, seine Lehre könne ihn nicht zufrieden stellen, da er in seinem eignen Leben die Gewalt der Sterne erfahren hätte, und giebt einige Constellationen mit ihren Wirkungen an. Hierauf folgt aus Bardesanes Rede die Widerlegung der Gestirnmächte, die wir für jetzt übergehen; dann giebt der Greis IX, 32 die Erzählung über die Flucht seiner Gattin Mattidia, die eigentliche Veranlassung seines Aberglaubens. Betrachtet man einfach die Anordnung der Ereignisse, die theoretische Lehre des Clemens, die Antwort des Greises, seine Erfahrung widerspreche derselben, und die Begründung der Behauptung durch den Bericht von seinem Geschick, dann drängt sich die Ueberzeugung förmlich auf, dass die ältere Recognitionenrecension das bardesaneische Stück nicht enthalten, dabei aber in vollständig strictem Zusammenhang gestanden und die dem Clemens eigne Widerlegung des Fatums gegeben haben.

Diese Reihenfolge in der Darstellung bestätigen auch die Homilien, in denen 14, 6 der Greis auf Clemens Angriffe gegen die Astrologie gleich mit der Erzählung seines Schicksals, das er freilich einen Andern, der ihm befreundet war, treffen lässt, herausrückt, überdies aber liegt diese Reihen-

folge eigentlich schon ganz selbstverständlich in der Natur der Sache. Was übrigens die Lehre gegen die Astrologie Hom. 14, 4—6 betrifft, so ist sie ohne Zweifel weniger original, als die der Recognitionen. In den Homilien macht Clemens zuerst nur einen geschickten Fechterstreich, wenn er dem Greise sagt, er möge sich die Mühe der Auseinandersetzung sparen, wenn Alles dem Horoscop unterworfen wäre, dann könne er ihn ja doch nicht überzeugen, weiter aber sagt er, mit der Sternkunde unbekannt, wolle er ihre Berechtigung auf andere Weise (*ἄλλῳ τρόπῳ*) widerlegen, indem er die Vorsehung erweisen könne, die die Astrologie ausschliesst. Diese Auseinandersetzung ist höchst oberflächlich und schliesst damit alle Gegner für Sünder zu erklären. Der Kern der Frage, woher das Uebel, das die Astrologen den Sternen zuschreiben, eigentlich stamme, bleibt völlig unberührt, in den Recognitionen dagegen giebt Clemens eine Ableitung desselben, die eigenthümlich und von der bardesaneischen ganz abweichend ist. Die Homilien scheinen hier etwas verwaschen. Nicht original sind die Homilien auch darin, dass sie den Greis seine Geschicke als einen Andern betreffend darstellen lassen. Dies soll nur dazu dienen, um die Verwicklung des Romans und die Spannung des Lesers zu erhöhen, in der Geschichte selbst liegt gar kein Grund dafür vor. Der Greis kommt nach den Homilien um Petrus und seine Genossen von dem Àberglauben der Religion zu befreien [1]) und von der Astrologie zu überzeugen. Die Ueberzeugung will er durch eine Geschichte bewirken, nun frage man sich doch, was wirksamer ist, dass er, wie in den Homilien, sagt, er habe Jemand gekannt, dem es so gegangen wäre, oder dass er, wie in den Recognitionen, sich selbst als lebendigen Beleg für die Astrologie hinstellt? Das ästhetische Urtheil wird sich für Letzteres entscheiden. Die

---

1) Er sagt: *Ἐλεήσας δὲ ὑμᾶς ἀνέμεινα, ὅπως ἐξίουσιν (ἐκ τοῦ ἄντρου) προσομιλήσας πείσω μὴ ἀπατᾶσθαι, οὔτε γὰρ θεός ἐστιν οὔτε πρόνοια, ἀλλὰ γενέσει τὰ πάντα ὑπόκειται.* 14, 3.

ganze Erzählung muss der Greis in den Homilien als Fiction vortragen, um die Erkennungsscene zu erschweren, doch wozu das? Es hat gar keinen Sinn, man lese nur Hom. 14, 8, wie matt und lahm ist Alles. Der in dem verzweifelnden pessimistischen Alten seinen Vater gar nicht erkennende Clemens stellt erst noch Fragen über die Wohnung des Greises, über den Namen seines Freundes, den die Geschichte eigentlich angeht, über den der Gattin und den der Söhne. Dann läuft er zu seinen Brüdern und der Mattidia, erzählt aber nichts, damit sie am Tauftage der Mattidia nicht trauern sollen. Der Greis muss in das Haus kommen, die Mattidia erkennen und so erst seine Familie wieder finden. Wie ungeschickt die Fiction ist, dass der Greis seine Geschichte von einem dritten erzählt, zeigt auch die Antwort auf Petrus Frage, warum er dies gethan habe, er gehöre zur kaiserlichen Familie und habe nicht erkannt sein wollen, um nicht wieder in eine bessere Lebenslage zu kommen. — Die Spannung wird gar nicht erhöht, im Gegentheil, die ganze Erzählung dehnt sich unnütz und wird langweilig. Um wie viel ungekünstelter und ergreifender ist die Wiedererkennung in den Recognitionen. Als der Alte seine Geschichte beendet, drängen sich die Thränen in Clemens Auge, Petrus gebietet ihm aber zu schweigen und setzt die Unterredung fort, in der sich des Vaters tiefe Verzweiflung in weniger Worten kund giebt; Petrus endlich, der von Mattidia früher ihre Erlebnisse erfahren hat, vermittelt die Wiedererkennung und Vereinigung der Familie, indem er dem Alten seine drei Söhne auf einmal zuführt, die den ohnmächtig hinsinkenden Vater in ihren Armen auffangen und mit ihren Küssen bedecken. Diese Scene geschieht öffentlich, das staunende Volk ist Zeuge derselben, der Lärm ruft auch die Mutter herbei, die den Gatten umarmt, Petrus endlich fordert die Menge auf sich zu entfernen, um der neuvereinigten Familie Zeit und Raum zur traulichen Mittheilung zu geben. Wie lebendig, wie wirksam und dramatisch ist hier alles, die vereinigte Familie rings von jubelndem

Volke umgeben, die sich durch die Haufen drängende Mutter, der seinen Schützlingen Ruhe schaffende Petrus; — wie todt, langweilig und gezerrt die Darstellung der Homilien: Clemens das Geheimniss auf der Zunge sitzt schweigend beim Male, das ganz unmotivierte Eintreten des Alten in das Zimmer, wo die Angehörigen weilen u. s. w. — Das Original haben die Recognitionen, das ergiebt sich schon aus ästhetischen Gründen, die Homilien enthalten eine künstliche Verschlimmbesserung. Aber auch abgesehen von dieser rein die Composition in's Auge fassenden Betrachtung, ist die Darstellung der Recognitionen allein der Tendenz des Abschnittes angemessen. Die Astrologie soll widerlegt werden, und der Greis beruft sich auf Thatsachen zu Gunsten derselben, gerade diese Thatsachen aber sprechen gegen die Lehren des Greises. Daher fragt Petrus nicht ohne Absicht vor dem Moment der Erkennung: Wenn ich dir heute dein keusches Weib mit euern drei Söhnen wiedergebe, wirst du dann deinen Aberglauben lassen? Nicht ohne Absicht lässt der Dichter den Greis sagen, beides sei gleich unmöglich. Ferner wird die Disputation vor dem Volke geführt, auch das Volk soll vom Irrthum der Astrologie überzeugt werden, so muss es also bei der Wiedererkennung als Zeuge da sein. Dies ist in den Homilien, wo 14, 5 die Anweisung des Volks den Clemens gerade veranlasst über die Astrologie zu reden, völlig verwischt. Endlich aber schlägt die Darstellung der Recognitionen zur Verherrlichung Petri aus, der alle Fäden in der Hand hält und der zerstreuten Familie das Glück des Wiedersehens schenkt, während ein gänzlich unmotivierter Zufall in den Homilien dies Alles bewirkt, und Petrus als ganz unnütze Person erscheint. Wie man sich gerade in den Anagnorismen für die Originalität der Homilien erklären kann, ist uns unbegreiflich, die syrische Bearbeitung stimmt übrigens in Hom. 14 ganz mit der griechischen.

Kehren wir nun zu unserer Untersuchung nach dieser Abschweifung zurück, so haben wir aus der Recapitulation des zehnten Buchs im Vergleiche mit der Rede des Clemens im neunten geschlossen, die bardesaneischen Stücke seien

der älteren Recension fern gewesen, die Nachweissung, dass der Zusammenhang bei ihrer Ausstossung nicht leidet, dürfte nach der eben gegebenen Darlegung des Verhältnisses der Recognitionen und Homilien zu einander, so wie nach dem Erweise, dass die Recognitionen in ihrer Originalrecension das Fatum eigenthümlich und selbständig widerlegt haben, völlig überflüssig sein. Wir beginnen daher schliesslich eine eingehendere Betrachtung der dem bardesaneischen Dialoge entnommenen Stelle.

Sie ist in eine Rede des Clemens eingeschoben, in welcher dieser die Einwürfe des Faustinian, der auch einige Sternconstellationen mit ihren Wirkungen aufgezählt, widerlegen will, und beginnt mit einer sich auch bei Euseb. findenden Praep. evgl. 6, 9 zusammenfassenden Formel: Leges sunt in unaquaque regione vel regno ab hominibus positae, sive scriptura sive etiam usu durantes, quas nemo facile transgredietur. Da sich diese auch bei Euseb. findet, so ist es wahrscheinlich, dass sie der griechischen Uebersetzung der syrischen Schrift angehört, die demnach ziemlich frei gewesen sein muss; im syrischen Texte, wie er heute liegt, hat der Satz keine Stelle, ist vielmehr durch das vorangehende ܡܛܠ ܓܝܪ ܒܢ̈ܝ ܐܢܫܐ ܢܡܘ̈ܣܐ ܒܐܬܪܐ ܐܬܪ ܣܡܘ ܒܚܐܪܘܬܐ ܕܝܗܝܒܐ ܠܗܘܢ ܡܢ ܐܠܗܐ, woraus er entstanden scheint, geradezu ausgeschlossen.

Auf diese Formel folgt das Gesetz der Serer, das mit dem Text des Euseb. ziemlich stimmt bis auf den Schlusssatz. In diesem weichen alle drei Recensionen ab:

Syrer.	Euseb.	Recognitionen.
Reiche und Arme, Kranke und Gesunde, Herrscher und Beherrschte giebt es dort, weil dies unter die Gewalt der Lenker gesetzt ist.	*πάντως πάσῃ ὥρᾳ μεσουρανοῦντος τοῦ Ἄρεος καὶ πάσῃ ὥρᾳ καὶ ἡμέρᾳ γεννωμένων τῶν Σηρῶν.*	cum utique apud eos per singulos dies Mars medium coeli circulum teneat. Sed est apud Seres legum metus vehementior quam Genesis constellatio.

Der Syrer bietet den engsten Zusammenhang mit der vorangehenden Gedankenreihe, der griechische Uebersetzer, den wir in Euseb. finden und als secundäres Original für den Interpolator der Recognitionen ansehen müssen, merzt die gnostischen Lenker aus, der Interpolator endlich lässt die letzten Worte Euseb's fort, in denen gerade die Beweiskraft der Induction liegt, und setzt an deren Stelle den Satz: sed est apud Seres etc., der seiner Gedankenreihe angehört, da er vorher sagt, nicht nur die Furcht vor dem göttlichen, auch die vor dem menschlichen Gesetze halte die Menschen vor der Sünde zurück. Original ist der Syrer, orthodox corrigiert Euseb, für den besondern Zweck zugeschnitten die Recognitionen.

In dem Gesetz der Brahmanen, wo, wie bei Euseb, die Baktrer erwähnt werden, setzt der Interpolator hinzu, neque adulterium committunt, was weder Syrer nach Euseb haben; Beweis genug, dass er es mit dem Texte nicht genau nahm. Euseb's Text ist, wie es scheint, selbst interpoliert, die Worte *οἶνου καὶ σίκερος μὴ γενόμενοι* wird Jemand, der das Naziräatgesetz Num. 6, 3 *ἀπὸ οἴνου καὶ σίκερα ἁγνισθή-σεται* im Gedächtniss trug, hinzugesetzt haben. Der Zusatz selbst deutet aber auf die Hand eines Judenchristen wie der p. 91 Note erwähnte apud Seres fas non esse, femininam post conceptum adiri. Dies letztere mieden auch die Essäer Joseph. B. J. 2, 8, 13 *ταῖς δὲ ἐγκύμοσι οὐχ ὁμιλοῦσι*, die Enthaltung vom Wein übten nicht nur die Rekabiten, sondern auch auch andere jüdische Asketen, Ruben z. B. sagt: *οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιον, καὶ κρέας οὐκ εἰσῆλθεν εἰς τὸ στόμα μου* Test. Rub. 1, vgl. LXX Daniel 10, 3. Dies so wie das adulterium non committunt führen auf eine judenchristliche griechische Ueberarbeitung des Dialogs. Auch im Uebrigen sind die Recognitionen vom Syrer wie von Euseb abweichend. Im Gesetz der Perser ist der freie Zusatz deutlich zu erkennen. Wenn es heisst: Ac ne forte liceat his, qui mathesim sequuntur, uti illo perfugio, quo dicunt, certas quasdam esse plagas coeli, quibus propria quaedam habere conceditur, so

ist dies nur eine Anticipation dessen, was später ausführlich bewiesen wird. Richtig ist diese Anticipation freilich, denn auch im Dialoge muss dies Beispiel gewählt sein, um der Lehre von den Climaten entgegenzutreten.

Die gleiche Freiheit in der Benutzung des Originals zeigen die Recognitionen ebenso weiter. Wo der syrische Text sagt: Unter den Baktriern, die Kaschanen heissen, und wo Euseb den Namen der Kaschanen auslässt, da verwandeln die Recognitionen proprio Marte ohne Zweifel, das griechische *παρὰ Βάκτροις* in in Susis. Ein Volk der Suser giebt es nicht, sind die Bewohner von Susiana gemeint, dann ist der Ausdruck incorrect, und soll es die Stadt Susa sein, was bedeutet dann das in beim Ablativ?

Bei der Lücke im syrischen Text p. 16 ܓܒܪ̈ܐ .... ܟܠ ..... ܡܬܚܣܕܝܢ ܘܠܐ ܠܝ .... wo Euseb *παρ' Ἕλλησι δὲ καὶ οἱ σοφοὶ ἐρωμένους ἔχοντες οὐ ψέγονται* bietet, da lassen die Recognitionen die ganze Stelle fort. Euseb aber hat, wie mir scheint, das Richtige; der Dialog stellt gern Gegensätze neben einander, um die Unabhängigkeit der Gesetze von den Sternen schlagender heraustreten zu lassen, so hier die Gleichgültigkeit der Griechen gegen die Päderastie und die Strenge der Orientalen gegen dieselbe [1]). Nach *οὐ ψέγονται* wäre dann .... ܡܬܚܣܕܝܢ ܘܠܐ etwa zu ergänzen in ܘܠܳܐ ܡܶܬܚܰܣܕܺܝܢ ܡܶܬܢܰܓܕܺܝܢ non vapulant, caeduntur. Das syr. ܡܬܬܚܣܕܝܢ, eigentlich geschmäht werden, ist wahrscheinlich euphemistisch zu verstehen, wenigstens giebt es Euseb durch *ὑβρίζεσθαι* wieder, das in den Recognitionen durch muliebri substerni injuriae erklärt wird.

In der Zusammenstellung der brittischen Polyandrie und der parthischen Vielweiberei schliessen die Recognitionen mit einer allgemeinen Zusammenfassung: Utraque orbis pars moribus suis atque institutis obsequitur. Diese ist im Zusammenhange unpassend, da die Amazonen noch folgen, auch

1) Vgl. die Anm. bei der Uebersetzung.

hier hat der Interpolator nach Gutdünken gehandelt. Wo der Einwurf der Climatenlehre gemacht wird p. 18, da ändert er seinem Verhältniss angemessen, und macht den Einwurf des Philippus im Dialog zum Selbsteinwurf des Clemens. Wohin man also blickt, der Interpolator schaltet, wie man es ja auch nicht anders erwarten kann, frei mit seinem Originale.

Um nun endlich unsern Beweis dafür, dass die bardesaneische Stelle in den schon vorher abgeschlossenen und fertigen Text der Recognitionen ziemlich ungeschickt hineingesetzt ist, zu vervollständigen, ist uns durch den günstigen Zufall noch ein schwer wiegendes Argument geboten. Der Greis, der nach dem Einschiebsel das Horoscop seiner Gattin beschreibt, führt auch vor dem Stücke des Dialogs einige Sternconstellationen mit ihren Wirkungen an. Wie im alten Texte der Uebergang von diesen zu dem Horoscop der Gattin gemacht war, lässt sich jetzt nicht mehr erkennen, die Interpolation scheint bewirkt zu haben, dass ein Stück des alten Textes ausgefallen ist; das aber ist noch sichtbar, dass die Deutungen der Horoscope, die der Greis giebt, verschieden von den aus Bardesanes stammenden und dem Clemens zugewiesenen sind. Es haben daher ohne Zweifel zwei verschiedene astrologische Theorien den beiden Schriften zu Grunde gelegen, eine andere dem bardesaneischen Dialoge, eine andere dem echten Recognitionentext. Hieraus folgt, da die Recognitionen doch schon vor der Interpolation ihren richtigen Zusammenhang gehabt haben müssen, die Priorität des Recognitionentextes, der durch das Einschiebsel nur verdorben und undeutlich geworden ist. Die echten Recognitionen widerlegten das astrologische Fatum in der eigenthümlichen oben entwickelten Weise, indem sie den wahren Grund des Bösen, die maligna virtus als Mysterium bezeichneten, das die Astrologen nicht kennten, die so ihrerseits eine ganz irrige Lehre aufgestellt haben müssen.

Das schlagendste Beispiel für die verschiedene Astrologie bietet eine Constellation dar, die der Greis IX, 17 in dem

echten Clementinentexte so beschreibt: Venus cum Luna in finibus et domibus Saturni cum Saturno si fuerit, adstante Marte, efficit mulieres quidem viragines, ad agriculturam, ad structuram et ad omne opus virile promptas, misceri quibuscunque voluerint et non argui a viris pro adulterio, nulla uti mollitie etc. Ganz dieselbe Constellation erwähnt der Dialog bei Gelegenheit der Perser, von denen der Dialog Ehen in verbotenen Graden berichtet. Dem Dialoge zu Folge bringt diese Constellation die unter ihr geborenen Menschen zum Incest, nach der Theorie des Greises (und der den echten Recognitionen zu Grunde liegenden) bringt sie männliche Weiber hervor. Die viragines, welche der Greis unter dieser Constellation geboren werden lässt, leitet der interpolirte lat.-syr. Text im Gesetz der Gelen aus der Stellung der Venus im Steinbock oder Wassermann ab. Der Schluss der Constellationen, die der Greis aufzählt, ist unklar, und mich will bedünken, dass nach dem Satze: Viros autem esse ut feminas nec quidquam virile agere Cacodaemon Venus cum Marte si sit in Ariste efficit [1]; e contrario mulieres, si sit in Capricornu aut Aquario ... eine Lücke ist, zu mulieres fehlt eine nähere Bestimmung und zu dem mit e contrario beginnenden Satze das Verbum. Ursprünglich war die Stellung beider Sätze gegeneinander chiastisch, im ersten Satze steht das si sit am Schlusse, im zweiten am Anfang. Diese Lücke, wobei man nicht entdecken kann wie viele Constellationen der Greis noch aufgezählt hat, ist durch den Interpolator entstanden. Vergleicht man die zweite Rede des Greises, die ehemals die Fortsetzung nach der Lücke bildete, dann wird es auch deutlich, dass der Greis das Horoscop seiner Gattin im Zusammenhange und am Ende von andern Constellationen beschrieben hat. Er beginnt die zweite Rede IX, 32 mit: Novi enim **et** meam genesin. Was soll dies et, wenn nicht unmittelbar andere geneses vorangegangen sind? Das kleine

1) So ist die Interpunction zu setzen, vor efficit ist sie gestellt, um das Verbum auf beide Sätze beziehen zu können, da man die Lücke nicht bemerkte.

Wörtchen dient zum sichern Beweise, dass die Rede des Greises durch das bardesaneische Stück zersprengt ist.

Die gegebene Nachweisung des ursprünglichen Zusammenhangs der Recognitionen mit ihrer Originalwiderlegung des Fatums und die Darlegung der in dem Dialoge herrschenden andern Astrologie genügen, um den bardesaneischen Stücken den Charakter der Interpolation zu vindicieren, das Wörtchen et ist ein arger Verräther; dazu aber kommt als letztes Zeugniss die Hand des Interpolators selbst, welche den durchbrochnen Zusammenhang wieder herzustellen versucht. Vor der Interpolation sagt der Greis: Conscius mihi sum quorundam, ex quibus bene novi, quia compaginatione stellarum etc. und hiermit deutet er auf sein eigenes Schicksal. Dieselbe Hindeutung will auch der Interpolator wieder herstellen, wenn er in der von ihm fabricierten Einleitung der zweiten Rede des Greises, diesen sagen lässt: a propria conscientia prohibeor accommodare consensum; sogar die Worte conscius und conscientia decken sich. Die echte Rede des Greises schloss sich mit den Worten novi enim et meam genesin an das Vorangehende, um wieder in Zusammenhang zu kommen, wiederholt der Interpolator den schon oben ansgesprochenen Gedanken.

Die Ungeschicklichkeit des Interpolators bekundet sich ebenso in dem gleich Folgenden. Er lässt seinen Greis zu Clemens sprechen: Quoniam te adprime imbutum video in hujuscemodi disciplinis, (die ganze astrologische Weisheit, von der Clemens in den echten Recognitionen und auch in Hom. gar nichts versteht, hat ihm der Interpolator erst aus Bardesanes zufliessen lassen), audi conjugis meae thema et invenies schema cujus exitus accidit. Nach dieser Rede wäre es doch mindestens billig, dass Clemens das Schema aufstellte, oder sein Unvermögen erklärte, allein der Interpolator lässt den Greis ruhig fortfahren: Habuit enim Martem etc., quod schema adulteras facit et servos proprios amare etc. Gerade so hat natürlich der Alte in dem ursprünglichen Texte, dem der Astrologie unkundigen Clemens

die Sache auseinandergesetzt, der Ueberarbeiter lenkt hier völlig in den alten Zusammenhang ein. Doch sapienti sat, die Recognitionen sind eben interpoliert.

Das Endergebniss unserer Untersuchung ist sonach dies: Als die bardesaneischen Stellen in die Recognitionen eingetragen wurden, lagen dieselben bereits wesentlich in der jetzigen Redaction vor, die Einschiebsel ziehen sich durch das ganze Buch, lib. 3, 5, 8, 9, sie sind überall leicht abzulösen, und der alte Text lässt sich an allen Stellen annäherend herstellen.

Wir sind zu dieser Erörterung veranlasst, weil die Stelle des 9ten Buches von Uhlhorn benutzt ist, um mit ihrer Hülfe die Priorität der Homilien gegen die Recognitionen zu behaupten. Dieser Benutzung derselben widersetzt sich Ritschl (Entstehung der altk. K. 1. Ausg. p. 186) und nach ihm Hilgenfeld[1]. Wir haben aber gesehen, dass die Interpolation vollzogen ist, als die Endredaction der Recognitionen schon abgeschlossen war, die Benutzung des Dialogs kann daher in dem Streit um die Erstgeburt in der clementinischen Familie nach keiner Seite hin entscheiden. So wenig aber Uhlhorn im Rechte ist, ebenso wenig sind Ritschl und Hilgenfeld hier im Recht, wir glauben gezeigt zu haben, dass die Einschiebsel den alten Recognitionen, deren höhere Ursprünglichkeit Hilgenfeld mit Recht behauptet hat, fremd waren, und in Folge davon müssen wir sie auch dem bardesaneischen Dialoge vindicieren. Nicht der Verfasser des Dialogs ist der Abschreiber, sondern der Interpolator der abgeschlossenen Recognitionen hat den Dialog ausgeschrieben.

Obwohl es nun höchst wünschenswerth wäre, die Zeit der Interpolation zu bestimmen, so mangelt doch dafür jeder Anhalt. Man könnte zwar daraus, dass Origines, ungefähr 245, die den wesentlichen Inhalt des neunten Buchs recapitulierende Stelle des zehnten im Commentar zur Genesis

1) Theol. Jahrb. 1854. S. 529.

(Opp. ed. Ruae II. p. 22) ausschreibt, schliessen, dass im Jahre 245 die Interpolation noch nicht vollzogen war, da Origenes bei seinem Zwecke gegen die Astrologie zu kämpfen, in den Interpolationen eine schlagendere Widerlegung gefunden hätte; allein dieser Schluss ermangelt der Bündigkeit. Origenes konnte es seinem Zwecke angemessener finden, die Astrologie durch die Betrachtung der göttlichen Vorsehung zu widerlegen, er konnte die Einschiebsel als unzweckmässig bei Seite liegen lassen. Das origineische Citat kann für die Zeitbestimmung der Interpolation kein Licht bringen. Uebrigens ist die ganze Stelle auch insofern sehr bemerkenswerth, als sie eine dem heutigen zehnten Recognitionenbuch entnommene Stelle, mit dem sich, was die Widerlegung der Astrologie betrifft, die vierzehnte Homilie deckt, als aus einem vierzehnten Buche entnommen aufführt. Diese älteste Anführung ist für den Abschluss der beiden clementinischen Körper, der Homilien und der Recognitionen nicht beweisend, im Gegentheil, sie mehrt die Räthsel. Dass die bardesaneischen Stücke in den syrischen Recognitionen fehlen, will wenig besagen, der zweite Theil der syrischen Bearbeitung deckt sich mit den griechischen Homilien, wie der erste mit den Recognitionen I—III; die Interpolation fehlt daher in den Homilien ebenso, wie in dem den Homilien entsprechenden Theile der syrischen Uebersetzung; es bleibt hier noch viel zu erläutern und zu entdecken. In einem wichtigen Puncte wird indessen die clementinische Frage bald weiter gefördert werden, der Herausgeber des syrischen Textes, wird bald auch eine diplomatische Ausgabe der lateinischen Recognitionen veröffentlichen und hoffentlich nicht lange mehr auf die den Syrer mit umspannenden, neues Licht bringenden Untersuchungen über die Bildung der clementinischen Literatur warten lassen. Durch die Hineinziehung des Syrers in die Untersuchung werden ganz unerwartete Resultate an den Tag kommen und vielleicht die ganze Frage, zu deren Lösung wir hier unsererseits einen Beitrag liefern, ihren Abschluss finden.

Nachträge.

Erst als der Druck der vorstehenden Untersuchungen schon vollendet war, habe ich Land's Anecdota syriaca (Leyden 1862) gelesen, und die dort gegebenen Bemerkungen und Notizen veranlassen mich dem schon Gesagten noch Einiges hinzuzufügen.

Herr Land erkennt in seinem Excurse p. 51 ebenso wie ich den bardesaneischen Ursprung des Buchs über die Gesetze der Länder nicht an. Aus der Unechtheit folgerte ich p. 14, dass der Dialog nicht dem Antoninus um 165 übergeben sei, woraus sich dann weiter ergab, dass das Geburtsjahr des Bardesanes von Hahn zu früh angesetzt ist und dass gegen die Angabe der Edessener Chronik nichts eingewendet werden kann. Herr Land dagegen benutzt eine Stelle des Buches von den Gesetzen der Länder, um zu beweisen, dass der Gnostiker in früherer Zeit eine Schrift zur Vertheidigung der Astrologie geschrieben habe, die er später selbst bekämpfte, und unterscheidet die von Euseb H. E. 4, 30 *περὶ εἱμαρμένης* genannte Schrift von der durch Epiphanius bekannten *κατὰ εἱμαρμένης*. Die letztere soll unser syrisch erhaltenes Buch sein, die erstere der verloren gegangene Dialog an den Kaiser Antoninus. Allein diese Unterscheidung von zwei Schriften, die an sich zwar möglich wäre, ist in dem vorliegenden Falle nicht zuzugeben, wir müssen vielmehr behaupten, dass das Buch *περὶ εἱμαρμένης* dasselbe ist wie das *κατὰ εἱμαρμένης*, und die folgende Bemerkung mag dazu dienen das p. 9 Gesagte zu erhärten, da dort nur

8 *

im Allgemeinen behauptet ist, das von Euseb H. E. 4, 30 und Epiphanius haer. 56 erwähnte Buch sei dasselbe.

In dem ganzen sechsten Buche der praeparatio evangelica beschäftigt sich Eusebius auf das Angelegentlichste damit, den Irrthum des Fatums und der damit zusammenhängenden Astrologie zu widerlegen. Es genügt ihm seinen heidnischen Gegnern gegenüber nicht, sich auf das *εἶπεν ὁ θεός· γενηθήτω καὶ ἐγένετο* zu berufen, er will vielmehr durch andre Beweise das Unsinnige und Unsittliche jenes Glaubens darthun, und gleich im Anfang sagt er so: Sieh nun aber zu [1]), ob nicht auch Dir, die der göttlichen Wirkung entfremdete Rede über solche Dinge zusammenfällt, auf Grund dessen, was ich Dir von der Widerlegung des Schicksals vorbringen werde, und aus der Art wie die Mantik betrieben zu werden pflegt! Er führt dann eine Reihe von heidnischen Schriftstellern, auch Aristoteles unter ihnen auf, die alle gegen die Wahrheit des Schicksals zeugen, zum Schlusse lässt er den Bardesanes reden und citiert 6, 10 die beiden Stellen unseres Dialoges, dessen Einwirkung auf Eusebius auch 6, 6 schon sichtbar ist. Wenn nun Euseb ein so erbitterter Gegner der Astrologen ist, dann wird er eine Schrift *περὶ εἱμαρμένης*, in der die Astrologie vertheitigt wird, gewiss nicht loben; oder glaubt man wohl, dass er dies etwa wegen der äusserlich schönen Form und Darstellung gethan haben könnte? Mich dünkt, er würde eher gesagt haben, ein solches Buch sei ein wohlschmeckendes Gift.

Ist es aber nicht anzunehmen, dass der cäsareensische Bischof das die Astrologie vertheidigende Buch eines Gnostikers mit ehrenden Beiwörtern bezeichnet, so hat er auch H. E. 4, 30 sicherlich keine bardesaneische Schrift, zu Gunsten der Astrologie verfasst, und *περὶ εἱμαρμένης* betitelt,

1) Euseb. praep. ev. 1, 1. *Σκέψαι δ᾽ οὖν εἰ μὴ καί σοι, θείας ἀλλότριος ὢν δυνάμεως ὁ περὶ αὐτῶν ὑποπεσεῖται λόγος ἔκ τε ἂν παραθήσομαι ἀνατρεπτικῶν τοῦ περὶ εἱμαρμένης καὶ αὐτόθεν ἐκ τοῦ τρόπου, καθ᾽ ὃν τὰς μαντείας ποιεῖσθαι λέγονται.*

gemeint, denn er nennt sie ὁ πρὸς Ἀντωνῖνον ἱκανώτατος περὶ εἱμαρμένης διάλογός. Ἱκανώτατος kann ihm ein Dialog, der die entsittlichende und religionsfeindliche Astrologie vertheidigt, nimmermehr sein. Hiermit fällt aber Herrn Land's Unterscheidung der beiden Schriften in sich zusammen, da es doch nun überaus wahrscheinlich ist, dass der ἱκανώτατος διάλογος derselbe ist, der dem Euseb in der praeparatio evangelica zur Widerlegung seiner Gegner ein so reichliches Material lieferte. Soviel ergiebt sich zunächst wenigstens mit Sicherheit, dass der Dialog περὶ εἱμαρμένης nicht das Buch sein kann, auf welches Bardesanes selbst im Buche der Gesetze der Länder p. 10 nach Land hindeuten soll. Auf diese Weise kann das Zeugniss des syrischen Buches jedenfalls dem von Euseb genannten περὶ εἱμαρμένης nicht zu Gute kommen, und die Frage nach der Echtheit und Ueberreichung dieses Werkes hängt nun rein an der Richtigkeit unserer Zeitbestimmung für die Geburt des Bardesanes. In diesem Puncte aber glauben wir uns von der Angabe der edessener Chronik nicht entfernen zu dürfen, welche sich mit dem Berichte von der indischen Gesandtschaft an Heliogabal (Ἀντωνῖνος ὁ ἐξ Ἐμισῶν) und mit der Notiz des Abul farag', Bardesanes habe unter Commodus gelebt, wohl zusammenreimt, während die Zeitbestimmung des Euseb, deren Quelle wir nicht einmal kennen, der Localchronik gegenüber kein Gewicht haben kann. Epiphanius endlich verdient gar keine Berücksichtigung, da er sich, wie p. 13 gezeigt ist, in Betreff der Zeitrechnung über den Tod des Abgar bar Mânu und des Lucius Verus in völliger Unklarheit befindet.

Wen es nun, wie mich, unglaublich dünkt, dass ein Knabe von zwölf Jahren dem Kaiser einen Dialog überreichen konnte, der doch ohne Zweifel astronomische und mathematische Kenntnisse, abgesehen von der nöthigen philosophischen Vorbildung, voraussetzt, der wird dann auch annehmen müssen, Euseb's ganzer Bericht sei irrig, und er wird es wahrscheinlich finden müssen, die Erzählung beruhe auf

einer falschen Combination, zu der das Buch von den Gesetzen der Länder dann die Veranlassung gab, wie wir p. 16 angenommen haben.

Betrachten wir nun die Stelle des Dialogs, welche beweisen soll, dass Bardesanes einmal der Astrologie ergeben gewesen ist, p. 9, so handelt es sich um die Uebersetzung der Worte ܐܡܝܪ ܠܝ ܕܝܢ ܒܕܘܟܬܐ ܐܚܪܬܐ, welche von Cureton und Land wiedergegeben werden: Nam a me ipso alio loco dictum est, während ich sie übersetzt habe: Denn mir wurde an einem andern Orte gesagt (genauer, ist gesagt worden). Ich fasse somit die folgenden Worte als eine Meinung, welche dem Bardesanes gegenüber aufgestellt ist, dann erwähnt er noch zwei andere Ansichten, bis er endlich sein eigenes Urtheil dahin fällt, dass alle drei unrichtig sind. Zunächst wird man zugeben, dass es sonderbar wäre zu sagen: Ich habe ausgesprochen, ... Andere meinen, ... wieder Andere meinen, ... mir hingegen scheint, das alles dies unrichtig ist; dies wäre aber der Gedankenfortschritt der Stelle, wenn die fraglichen Worte mit Land und Cureton übersetzt werden. Sollte der Redner mit keiner Sylbe andeuten, dass er seine frühere Meinung geändert habe? Erwartet man nicht mindestens: Jetzt hingegen scheint mir?

Eben dies hat mich bewogen das ܐܡܝܪ ܠܝ zu übersetzen: mir ist gesagt. Es ist zwar richtig, dass ܠ beim Passiv meist mit von zu geben ist, ܥܒܝܕ ܠܗ von ihm ist macht, auch wird Röm. 9, 13 ܕܘܟܬܐ von Bücherstellen gebraucht, die Möglichkeit aber ܠ beim Passiv dativisch zu fassen, bleibt offen. Hierauf führen wenigstens manche Psalmüberschriften in der Peschittha, denn während Ps. 52 ܡܬܐܡܪ ܠܐܣܦ gesprochen von Assaph heissen muss, und das ܠ Lamed auctoris ist, bleibt es Ps. 51 nach dem üblichen ܠܗܘܢ bei dem folgenden ܘܠܟ ܕܡܠܟ ܡܬܐܡܪ ܡܫܒܘܚܬܐ zweifelhaft, ob zu verstehen ist: Von uns wird das Lied

gesprochen als Lehre, oder: Für uns ist es gesprochen worden. Ebenso Ps. 33 ܠܢ ܪܘܚܢܐܝܬ ܡܬܐܡܪ: Von uns wird es in geistlicher Weise gesprochen, oder: Für uns ist es in geistlicher Weise gesprochen. Hier möchte sich die Wage wohl zu Gunsten der zweiten Fassung entscheiden, zumal in parallelen Stellen für das zweideutige ܐܬܐܡܪ ܠܢ unzweifelhaft dativische Wendungen eintreten Ps. 53, ܘܠܢ ܪ̈ܡܙ ܠܢ Ps. 54, ܘܠܢ ܕܠܢ ܗܘܐ ܢܨܚܢܐ, Ps. 59 ܘܠܢ ܕܠܢ ܡܬܚܫܒܢ Ps. 60 ܘܠܢ ܡܫܡܥ ܠܢ u. s. w. Ebenso ist die Wendung dativisch, Ephr. Hymn. in Häres. 3. p. 443 D.: Der kann nicht der Höchste sein ܗܘ ܕܡܙܕܘܓ ܗܘ ܠܗ ܡܕܡ ܕܫܘܐ ܠܗ, cui sociatum est aliquid, quod ei par est, nicht a quo sociatum est. Ueberdies ist es auffallend, dass in den vielen Stellen des neuen Testaments, wo Propheten angeführt werden, die Worte *τὸ ῥηθὲν διὰ* oder ähnliche nie mit ܕܐܡܝܪ ܥܠ gegeben werden, sondern mit ܒܝܕ und ܒܝ. Das Particip ܐܡܝܪ ist ausserdem ungewöhnlich, meist steht ܐܬܐܡܪ, und dies geht so weit, dass Act. 23, 40. Röm. 4, 18 die Peschiṭtha von ihrer Wörtlichkeit ablassend *τὸ εἰρημένον* mit ܟܬܝܒ übersetzt. Die Wendung ܕܐܡܝܪ ܥܠ scheint nicht beliebt gewesen zu sein, und warum dies, wenn nicht ihrer Zweideutigkeit halber? Bleibt nun die Möglichkeit der dativischen Fassung für dies ܐܡܝܪ ܠܢ übrig, so ist dieselbe in Anbetracht des Sinnes vorzuziehen, und das Selbstzeugniss des Bardesanes fällt fort. Doch auch selbst in dem Falle, dass man bei der ablativischen Fassung stehen bleiben muss, werden die oben über Euseb's Feindschaft gegen die Astrologen gemachten Bemerkungen genügen, um zu verhindern, dass Euseb's *ἱκανώτατος διάλογος* mit dem hier möglicher Weise angedeuteten astrologenfreundlichen Werke identificirt wird. Endlich bliebe in diesem Falle auch noch zweifelhaft, ob die von Bardesanes gesprochenen Worte (ܕܐܡܝܪ ܠܢ),

auch aufgezeichnet sind, das einzig Sichere, was sich aus unserer Stelle folgern lässt, wenn die ablative Fassung unausweichlich ist, wäre, dass Bardesanes früher der Astrologie ernstlich ergeben gewesen ist, was er ja auch kurz zuvor selbst sagt. So viel hätte ich über Herrn Land's Excurs zu bemerken.

Die Anecdota syrica bringen noch zwei Mittheilungen über Bardesanes, die erste lautet p. 18 ܒܫܢܬ ܬܥܛ ܝܕܝܥ ܗܘܐ ܒܪܕܝܨܢ ܗܘ ܕܐܒܥ ܡܠܦܢܘܬܗ ܕܘܠܢܛܝܢܘܣ (nicht ܐܪܒܥ Geiger Zeitschrift der d. m. G. XVII. p. 757), d. i. im Jahre 479 wurde Bardesanes bekannt, der die Lehre des Valentinus aufsprudeln machte [1]). Bardesanes Auftreten wird also um 168, vielleicht um 170 angesetzt (vgl. Schol. in librum Chalifarum p. 167, wo Christi Geburt auf 309 der griechischen Aera gesetzt wird), diese Angabe entstammt aber den griechischen Vätern, wie Herr Land selbst p. 168 vermuthet, dem Califenbuche liege eine syrische Uebersetzung von Euseb's chronicon zu Grunde. Die Zeitbestimmung ist daher der edessener Chronik gegenüber nicht als selbständig zu betrachten, und ihr Gewicht schwindet um so mehr, als dicht daneben sehr irrige Jahreszahlen aufgeführt werden. So soll Jerusalem durch Titus 65 (67?) p. Chr. erobert, und dabei der Geschichtsschreiber Josephus umgekommen sein, um 249 (251?) soll der arianische Kaiser Valentin eine Christenverfolgung angestellt haben, wobei offenbar Decius verwechselt ist, bald darauf heisst es gar, Sabellius habe 117 p. Chr. gelebt zur Zeit Hadrians, so dass durch diesen Zusatz die Möglichkeit eines Textfehlers geradehin ausgeschlossen ist. Ich glaube, nach diesen Pröbchen aus der Chronologie des Chalifenbuchs wird man keine Lust verspüren, es gegen die edessener Chronik in's Feld zu führen, wiewohl hiermit der Werth anderer Zahlen, der der Califen-

1) In diesem Sinne steht ܐܒܥ z. B. Ephr. adv. Haer. hymn. 41. p. 531 von Marcion: ܐܒܥ ܠܗ ܢܘܟܪܝܐ ܕܦܠܓܘܬܗ ܠܡܠܘܗܝ

reihe p. 40, z. B. nicht angegriffen werden soll; das ganze Buch scheint aus Quellen der verschiedensten Zeit und Auctorität zusammengesetzt zu sein.

Die Behauptung des Chalifenbuches, dass Bardesanes die Lehre des Valentin wieder aufsprudeln liess, hat dagegen eine gewisse Wahrheit, wenn auch die Zahl der Aeonen und ihr Verhältniss zu Gott und Welt in beiden Systemen verschieden sind. So nennt Bardesanes die Schliṭâne, Medabbrâne u. s. w. Itje und Gott Itja, die Valentinianer nannten die Aeonen wie den Logos *λόγοι* (Clem. Al. *ἐκ τῶν Θεοδότου κατὰ τοὺς Οὐλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί.* Sylb. p. 338). Beide Systeme waren in der Anthropologie trichotomistisch, nach Bardesanes tritt die *ψυχὴ* in das *σῶμα*, nach Valentin ist ein Mensch im Menschen, ein psychischer in einem choischen, nicht als Theil im Theile, sondern als Ganzer im Ganzen (*Ἄνθρωπός ἐστιν ἐν ἀνθρώπῳ, ψυχικὸς ἐν χοϊκῷ, οὐ μέρος μέρει, ἀλλὰ ὅλος ὅλῳ συνών* ib. p. 341). Das Sarkische kämpft nach Röm. 7, 23 gegen das Psyschische und muss gefesselt werden, sonst verfällt der Mensch der Hölle (*φυλακῇ*) und der Strafe, und es wird *ζιζάνιον* genannt, *συμφυὲς τῇ ψυχῇ, τῷ χρηστῷ σπέρματι τοῦ διαβόλου*, verbunden mit der Seele, einem (dann) brauchbaren Samen des Teufels. Ebenso nennt Bardesanes die Menschen, welche nichts Gutes thun wollen, ܙܝܙܢܐ, *ζιζάνια*, Dial. p. 5, und dieser Ausdruck wird erst durch die Stelle des Theodotus Sylb. p. 341 deutlich. Der Gebrauch des Wortes *ζιζάνια* bei den Syrern scheint darin seinen tiefern Grund zu haben, dass ihnen das Wort an זְנוּת anklang, wobei sie an die Verderbniss der Menschen vor der Sintfluth oder an den Fall der Engel dachten. So sagt Bartenora: Cum corrupissent homines diluvii viam suam, terra quoque adulteravit fructus suos, fuerunt serentes triticum et terra produxit zizania. Buxt. lex. chld. s. v. זונין. Das Pneumatische ist beiden Systemen das *σωζόμενον*, der *ψυχὴ* eignet das *αὐτεξούσιον*, das *ὑλικὸν φύσει ἀπόλλυται*, beide leugnen daher die Auf-

erstehung des Fleisches. (Ib.) Bardesanes macht in der p. 66 angeführten Stelle der Ἰνδικὰ einen Unterschied des δεξιὸν und ἀριστερὸν, parallel dem des Männlichen und Weiblichen, hieraus ergeben sich die Syzygien, von denen nach dem Lehrbegriff der Clementinen das Unvollkommene, Linke, Weibliche immer zuerst in die Erscheinung tritt. So lehrten auch die Valentinianer: ἀλλὰ καὶ εὐώνυμοι δυνάμεις πρῶται προβληθεῖσαι τῶν δεξιῶν ὑπ᾽ αὐτῆς, es giebt auch linke Kräfte, die von ihr (von der Ennoia?) früher als die rechten ausgegangen sind [1]). Christus hat in beiden Systemen einen himmlichen und keinen irdischen Leib, beide benutzten auch Eph. 4, 10 ἀναβὰς αὐτὸς καὶ καταβὰς zum Beweise hierfür Clem. Al. Sylb. p. 340. Endlich hat das valentinische System auch über die Sterne ähnliche Anschauungen wie Bardesanes, dessen Vorstellungen jedoch schon bei Weitem geklärter sind. Clem. Al. Sylb. p. 350 fin. führt aus Theodotus an, die Gestirne sein Körper, die am Pneumatischen Theil hätten und den vorstehenden Engeln dienten. Sie sein nicht Ursache der Genesis, wohl aber Anzeichen für das, was ist, sein wird und war, in Betreff der Wetterveränderungen, der Fruchtbarkeit und der Dürre, der Pesten und Feuersbrünste, auch in Betreff der Menschen. Sie werden mit dem bedeutungsvollen Traume verglichen, der die Wirkung nicht schafft, gleich ihm deuten die Sterne nur an:

τά τ᾽ ἐόντα, τά τ᾽ ἐσσόμενα, πρό τ᾽ ἐόντα.

Ebenso schreibt Bardesanes den Gestirnen Einfluss zu, doch ist dieser beschränkt durch die Naturnothwendigkeit und durch die Freiheit, wenn sie daher bei Theodotus τῶν ἐπὶ ἀνθρώπων γινομένων σημαντικὰ sind, so ist dies bei Bardesanes für das ganze Reich der Freiheit nicht gültig. Dies wären eine Reihe von Berührungen Valentin's mit Bardesa-

1) Ueber die Construction des comparativischen πρῶται mit dem Genitiv, vgl. Schol. Aristoph. Nub. 552. Vol. I. p. 242. Dind. δῆλον δὲ, ὅτι πρῶτος ὁ Μαρικᾶς ἐδιδάχθη τῶν δευτέρων νεφελῶν.

nes, von dem aber nach der obigen Darstellung seines Lehrbegriffs behauptet werden muss, dass er durch seine grössere Einfachheit und seine sittliche, practische Richtung der grossen Kirche näher steht als sein Vorgänger.

Eine wirkliche Bereicherung unserer Kenntniss verdanken wir schliesslich noch Herrn Land, welcher in den Anecdota p. 32 die Namen der Zodiacalbilder der Bardesanisten mittheilt. Einzelne weichen von den gewöhnlichen ab, und stimmen mit denen der Mandäer überein, die ich, wie sie mir von Herrn Professor Petermann mitgetheilt sind, hier mit seiner Erlauniss hinzusetze. Ich entlehne so auch Herrn Land um Alles, was wir über Bardesanes haben, zusammenzufassen, die bardesaneischen Namen.

	Bardesanes.			Mandäer.	
Widder	ܐܡܪܐ	rabb.	טַלְיָא	עמברא	Embra
Stier	ܬܘܪܐ			תורא	Taura
Zwillinge	ܬܐܡ̈ܐ ܕܨܠܡ̈ܐ	rabb.	תְּאוֹמִים	צלמ׳א	Ṣilme
Krebs	ܣܪܛܢܐ			צרטנא	Ṣarṭana
Löwe	ܐܪܝܐ			אריא	Arja
Jungfrau	ܫܒܠܬܐ	rabb.	בְּתוּלָה	שׂומבלתא	Schumbelta
Wage	ܡܘܫܠܡܐ	rabb.	מֹאזְנַיִם	קינא	Qaina, syr. ܡܘܙܢܝܐ
Scorpion	ܥܩܪܒܐ			ארקבא	Arqba
Schütze	ܕܨܠܡܐ ܪܒܐ	rabb.	קֶשֶׁת	חט׳א	Ḥiṭja
Steinbock	ܓܕܝܐ			גד׳א	Gadja
Wassermann	ܕܘܠܐ	rabb.	דְּלִי	דולא	Daula
Fische	ܢܘܢܐ			נונא	Nuna.

Für die Zwillinge findet sich ܬܐܡ̈ܐ ܕܨܠܡ̈ܐ = צלמ׳א auch sonst (Bernst. Chrest. p. 71), der Name der Jungfrau ܫܒܠܬܐ = שׂומבלתא Schumbelta, die Aehre ist anderweitig nicht bekannt, und das etymologisch undeutliche ܡܘܫܠܡܐ scheint

neben קינא doch aus den zwei Wurzeln קין und שלם zusammengewachsen zu sein. קינא selbst ist freilich auch nicht leicht zu verstehen, man kann zwischen dem rabb. קַיָן testiculosus und dem arab. قان cudit wählen, warum könnte das Sternbild nicht einfach Schmid heissen, wie Schütze und Wassermann?

Da ich in diesem Nachtrage einmal dazu gekommen bin eine mir entgegenstehende Meinung zu bestreiten, so mag schliesslich auch noch Ewald's gedacht werden, der in der Recension des Spicilegium syriacum Gölting. gel. Anz. 1856 p. 652 sich über das Buch der Gesetze der Länder geäussert hat, wiewohl ich dies ursprünglich vermeiden wollte. Ewald stellt ohne weiteres auf, der syrische Text sei wahrscheinich aus dem Griechischen übersetzt, beispielsweise führt er p. 14 ܒܣܪܐ an, wo der Text des Euseb θήρα also ܒܥܝܪܐ vorzuziehen sei. Dem ist indessen keineswegs so, vielmehr ist das Syrische richtig, wie die gleichfolgenden Worte beweisen. Es liegt dem Redner daran, den Genuss von Menschenfleisch als eine gleiche Gewohnheit darzustellen, wie es die andre Völker ist Thierfleisch zu essen. Dass nun die guten Sterne nicht auf diese Gewohnheit wirken, dass sich vielmehr die Menschen von ihren Gewohnheiten leiten lassen trotz der Sterne, das ist es gerade, worin die Beweiskraft der Stelle liegt, von Jagd oder dergleichen kann hier gar nicht die Rede sein. Doch um hier den Leser nicht wieder mit Einzelnheiten zu belästigen, da im vierten Abschnitte manche Stellen beigebracht sind, so wollen wir nur auf die Unwahrscheinlichkeit aufmerksam machen, die der Annahme eines griechischen Originals entgegensteht. Bardesanes war Syrer und schrieb nach allen Zeugnissen, vgl. besonders Moses Choren. II, 63, in seiner Muttersprache. Seine Anhänger sind im Orient geblieben, und seine Lehren nie im Occident ausgebreitet. Wenn für das Buch der Gesetze der Länder ein griechisches Original angenommen würde, so hätte diesselbe griechische Original nothwendiger Weise wie-

der selbst ein syrisches zur Voraussetzung, mindestens müsste man annehmen, Bardesanes Lehre sei vorher auch unter Griechen bekannt gewesen, wovon sich jedoch keine Spur findet. Im Einzelnen betrachtet wird die Unwahrscheinlichkeit fast zur Unmöglichkeit, und die wenigen griechischen Wörter *φύσις*, *αἵρεσις* und *στοιχεῖα*, die der Dialog enthält, können dagegen nichts bedeuten, da das Aramäische schon Jahrhunderte vor der Abfassung des Dialogs mit Griechischem versetzt war. Ich erinnere nur an קיתרס, פסנתרין und סומפניה im dritten Capitel des Daniel. Betrachtet man nämlich die Kunstausdrücke des Systems näher, so zeigt sich, dass ihre griechischen Aequivalente sich bei keinem einzigen Gnostiker finden, und dass sie dies ihrem ganzen Sinne nach nicht können, weil die Grundlagen des bardesaneischen Systems ganz eigenthümliche sind.

Eben diese Grundlagen sind durchaus nicht, wie Ewald meint, in der „zarathustrischen Weltansicht“, das hiesse also im Dualismus, sondern vielmehr in dem Monismus zu suchen, der den Semiten eigenthümlich ist. Er bildet so wesentlich die Grundlage des ganzen Systemes, dass es unbegreiflich schiene, wie Ewald dies verkennen konnte, wenn er sich nicht durch die Angaben des Schahrastâni, die freilich nur die manistisch umgebildete Schule des Bardesanes betreffen, zu seiner Auffassung hätte verführen lassen. Bardesanes ruht mit seiner Lehre, wiewohl er Christ ist, auf demselben aramäischen Heidenthum, von dem auch die ḥarranischen Ṣabier ausgegangen sind. Was ihn zum Haeretiker macht, das ist die Annahme der Astralgeister und ihrer Einwirkungen, und dies entstammt dem aramäischen, ja setzen wir hinzu dem allgemeinen semitischen Heidenthum. Auch der heidnische Kult der Araber ruht ja auf dem Gestirndienst, und was soll das Umkreisen heiliger Steine (طواف) anders symbolisiren, als den Wandel der Gestirne am nächtlichen Himmel? Wie nun selbst den heidnischen Arabern der Begriff des höchsten Gottes, des الله تعالى, neben den untergeordnetem Wesen, den Töchtern

Gottes (بنات الله) nie verloren gieng, so haben auch die Sabier nur ein höchstes Wesen, und das bardesanische System als ein christliches hält dies natürlich noch bei weitem fester, es zeigt auch nicht die entfernteste Spur von der „zarathustrischen Weltansicht.“ Der höchste Gott der Sabier bekümmert sich um die Welt nur im Allgemeinen, das Einzelne überlässt er den Planeten anzuordnen. Bardesanes Gott leitet zwar die Welt und hat sie jederzeit völlig in der Gewalt, aber die Gestirne haben auch ihre Macht; in jenem ist der Einfluss des Christenthums sichtbar, in diesem zeigt sich die heidnisch-semitische Grundlage. Einem zweiten sabischen Dogma, dass die Gebete nicht an den höchsten Gott, sondern an die auf den Planeten lebenden Untergötter zu richten sein, musste Bardesanes selbstverständlich entgegentreten, weniger nothwendig war dies in Betreff der Astrologie, die sich noch weit später innerhalb des Christenthums zeigt. Allein bei den Sabiern war diese Lebensanschauung so durchgreifend und gewaltig, dass jedweder Thätigkeit ihr eigner vorgesetzter Geist zugetheilt wurde, und da die Gefahren dieser consequent durchgebildeten Lehre einem scharfblickenden Manne nicht verborgen bleiben konnten, so musste Bardesanes ihnen wenigstens entgegentreten. Zwar hat er sich selbst noch lange nicht völlig von der Grundanschauung losgelöst, er steht immer mit einem Fusse noch darin, aber schon dies erforderte eine bedeutende geistige Kraft, sich inmitten einer heidnisch fatalistischen Umgebung so weit von diesem Aberglauben zu befreien, als Bardesanes es gethan hat. Sein Kampf gegen die Astrologie ist aber auch noch nach einer andern Seite hin bemerkenswerth; er führt ihn nicht mit dogmatischen Waffen, sondern auf dem empirischen, und darum unwiderleglichen Wege der Induction, und hieraus erklärt sich die für seine Zeit so schlagende Gewalt seiner Beweisgründe ebenso, wie die sonderbare Erscheinung, dass die clementinischen Recognitionen, Ephraem, Eusebius und Caesarius ihm, dem Haereti-

ker, die Waffen fast wörtlich in ihren Kämpfen gegen den Fatalismus entlehnen [1]).

Die Seele ist nach ṣabischer Lehre ewig, so dachte auch Bardesanes, der sie aus dem Himmel herab in die Leiber eintreten liess; hiermit wird zugleich seine doketische Christologie deutlich, war Christus himmlisch, so musste er immateriell sein, er konnte keinen Leib haben. Die Seele soll nach ṣabischer Anschauung die thierischen Triebe bändigen, sie soll unsterblich sein und nach diesem Leben Lohn und Strafe empfangen, ebenso meinte Bardesanes, und wenn bei den Ṣabiern nur der Geist leidet, so leugnet auch der Gnostiker die Auferstehung des Fleisches. Beide Lehren behaupten endlich eine Folge von Weltperioden, für Bardesanes dauerte die Periode 3600, für die Ṣabier 36425 Jahre, wobei die grössere Zahl, deren Basis aber gleichfalls 36 ist, ohne Zweifel einer den Ṣabiern genauer scheinenden Rechnung ihren Ursprung verdankt. Auch die Uebereinstimmung der mandäischen Sternbildernamen mit denen der Bardesanisten, ist hier von Gewicht, Mandäer und Ṣabier hängen zusammen. So sind also die Grundlagen des bardesaneischen Lehrbegriffs echt semitisch, wo er vom Christenthum noch nicht ganz durchdrungen ist, da hängt ihm ein Rest von seiner heimischen Astrologie an. Ich nehme bei dieser Gelegenheit meine Vermuthung zurück, vgl. p. 74, dass die Schliṭâne Sonne und Mond, die Medabbrâne die fünf Planeten bezeichnen, sie ist irrig. Nach p. 12 des Dialogs verhält sich die Sache so, dass Schliṭâne der allgemeine Name der sieben Planeten ist, deren Constellationen wirksam sind. Die Planeten werden getheilt in Häupter, Rische und Medabbrâne, Lenker, und hier kann es vielleicht wahrscheinlich sein, dass die Rische die zwei grossen, die Medabbrâne aber die fünf kleinen bezeichnen. Zu den Bemerkungen über die Ṣabier vergleiche Chwolsohn I 517, 764 II 4, 11, 22, 422. Liegt

---

1) Die Polemik des Origenes im Gēnesiscommentar ist weit weniger schlagend als die des Bardesanes.

so dem ganzen Systeme des Bardesanes die Astrologie zu Grunde, so sind auch die Kunstausdrücke desselben auf diese zu beziehen, nur das griechische *στοιχεῖα* hat Bardesanes zugleich mit der Lehre von den vier Elementen den Griechen entlehnt. Der Name des Mars (ܐܪܝܣ ܒܝܬܐ) findet sich als Ares auch bei den ḥarranischen Ṣabiern, die übrigen Namen die Schliṭâne, Medabbrâne und Rische aber sind echt aramäisch und zugleich griechich nicht wiederzugeben, ohne dass ihr eigentlicher Sinn verloren geht. Die ܫܠܝ̈ܛܢܐ, Schliṭâne entsprechen in der Peschiṭtha den *ἐξουσίαι* [1]), die ܪ̈ܫܐ, Rische, den *ἀρχαὶ*, aber nur da, wo diese irdische Machthaber bezeichnen, so auch 1 Cor. 15, 24 [2]), die ܡܕܒܪ̈ܢܐ, Medabbrâne müssten *οἰκονόμοι* sein, setzen wir aber diese drei Wörter *ἐξουσίαι*, *ἀρχαὶ* und *οἰκονόμοι* ein, so würde der ursprüngliche Sinn völlig verdunkelt, da man hierbei gar nicht mehr an die planetarische Bedeutung denken würde. Hierzu kommt aber weiter, dass *ἀρχαὶ* nur im Sinne irdischer Gewalten sich mit ܪ̈ܫܐ, Rische, deckt, während das Wort da, wo es überirdische Dinge bezeichnet in der Peschittha beibehalten ist ܐܪܟܘܣ [3]). Wäre demnach für den Dialog ein griechisches Original anzunehmen, so wäre es auch bei dem allgemeinen Charakter alter syrischer Uebersetzungen sehr wahrscheinlich, dass der syrische Uebersetzer, der ja als Bardesanist die Bibel gebrauchte und kannte, sich dem biblischen Sprachgebrauch angeschlossen hätte, wie dies die eine der beiden erhaltenen Uebersetzungen der sieben ignatianischen Briefe so penibel thut. Nun zeigt sich aber vom biblischen Sprachgebrauche in diesen Kunstausdrücken nichts, und so ist es nicht anzunehmen, dass dieselben aus dem Griechischen zurück übersetzt sind, nachdem sie zuerst aus dem Syrischen

---

1) Luc. 12, 11. Eph. 6, 12. Col. 2, 15. 1 Petr. 3, 22.
2) Luc. 12, 11. Tit. 3, 1. 1 Cor. 15, 24.
3) Eph. 1, 21; 3, 10; 6, 12. Col. 1, 16; 2, 10, 15.

in das Griechische umgewandelt sind. Was die *οἰκονόμοι* in's Besondere betrifft, so macht die Peschiṭtha auch hier einen feinen Unterschied wie zwischen den *ἀρχαὶ*, jenachdem sie sich auf himmlische oder irdische Wesen beziehen. Sind es irdische, so heissen sie ܪ̈ܒ ܒܝܬܐ und *οἰκονομία* ܪܒ ܒܝܬܘܬܐ, ist dagegen von der himmlischen *οἰκονομία* die Rede, so steht ܡܕܰܒܪܳܢܘܬܐ, Medabbranûta [1]), was hier natürlich einen ganz andern Sinn als im bardesaneischen Systeme hat. Daraus aber, dass sich durchaus keine Verdunkelung des Sinnes bei diesen Kunstausdrücken wahrnehmen lässt, scheint hervorzugehen, dass sie nicht einer doppelten Wandlung unterworfen worden sind. Hiermit glauben wir unser p. 11 gefälltes Urtheil über die Termini des Systems gerechtfertigt zu haben, gegen eine Uebersetzung aus dem Griechischen zeugt ausserdem nach der p. 19 erwähnte Ausdruck für Bild Gottes ܨܠܡܐ ܐܠܗܝܐ = צלם אלהים, der sich durch ein griechisches Original hindurch nicht erhalten haben würde. Eine Uebersetzung aus dem Griechischen ist also sehr unwahrscheinlich.

Wenn Ewald weiter sagt: „Natur, Geschick und der christliche Gott sind dem Bardesanes die drei Grunddinge, worauf er alle Erkenntniss und alles Handeln im Einzelnen aufbaut", so muss man wohl zunächst fragen, was man sich bei dem Satze denken soll: Bardesanes baut alle Erkenntniss und alles Handeln auf Natur, Geschick und dem christlichen Gotte auf? Ich gestehe, ich kann mir nichts dabei denken. Weiter heisst es, der Gnostiker sei im Unklaren, über das wechselseitige Verhältniss dieser drei Grunddinge geblieben, allein diese Auffassung Ewald's ist durchaus irrig. Gott gehört gar nicht zu den „Grunddingen", die vielmehr in Natur, Geschick und Freiheit liegen; Gott steht über dem Allen, und über das wechselseitige Verhältniss von Natur, Geschick und Freiheit ist Bardesanes, frei-

1) Eph. 1, 10; 3, 9, 2. Col. 1, 25.

lich nach seiner Weise und für seine Zeit, sehr wohl in's Klare gekommen. Endlich meint Ewald, dass „sowohl das Nacheinander der gesetzmässigen Kräfte und Wechsel der Natur, als das blinde finstere Walten des Schicksals dem Bardesanes noch zu dunkle Schatten in die Sonne des Christenthums werfen, wie zwei durchaus finstre, schwere Riesenleiber, welche ihm noch von dem gemeinen und von dem zarathustrischen Heidenthume her zu nahe vor den Augen stehen.“ Wir fragen, wem hat wohl je das gesetzmässige Walten der Natur die Sonne des Christenthums verdunkelt, und wie hätte dies bei Bardesanes geschehen können, der keine ewige Materie annahm und auch die Naturgesetze von Gott angeordnet dachte? — Quandoque bonus dormitat Homerus.

Die kurze Notiz des Ahron ben Elia im עץ חיים (herausgegeben von Delitzsch, Leipz. 1841) über die Secte des Bardesanes, die Daizânija, geht, wie das was Schahrastâni und der Fihrist geben, nur auf die entartete manistische Periode derselben. Nach p. 118 lehrte die Secte: השם יעשׂה הטוב והשׂטן יעשׂה הרע, Gott verursacht das Gute, der Satan das Böse; mehr als diese allgemeine Notiz über den Dualismus der Secte hat Ahron schwerlich gehabt, da dieselbe zu seiner Zeit 1346 kaum noch vorhanden war. Seine Kenntniss beruht daher nur auf spätern arabischen oder rabbinischen Quellen, und seine Widerlegung lässt vermuthen, dass die Angaben dieser Quellen oberflächlich waren.

Schliesslich noch eine Bemerkung zu p. 18, wo mir die Bezugnahme auf einem arabischen Krieg um 170 darum unangemessen scheint, weil ܐܬܡܠܝ, gestern, für eine Frist von mindestens zwanzig Jahren, kein passender Ausdruck wäre. Ich gehe daher jetzt lieber mit Priaulx weiter hinunter auf den Krieg des Septimius Severus 195, durch den die schon 105 von Trajan in Besitz grnommene Provinz Arabien erweitert ist. Spartian Sever. 9 Parthos vicit et Arabas interiores et Adiabenos. Arabas eo usque superavit, ut

etiam provinciam ibi faceret. Eutr. 8, 18. Dio Cass. 75, 1, 2. Freilich ist dabei nicht zu vergessen, dass dies nur die fingirte Zeit des Gesprächs betrifft, nicht die wirkliche Aufzeichnung des Dialogs, für die sich leider kein sicherer terminus ad quem, selbst nicht in der Interpolation der Recognitionen finden lässt.

Gebauer-Schwetschke'sche Buchdruckerei in Halle.


Princeton University Library
32101 073578195

